


T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

# MEHMET B. VELÎ B. RESÛL EL-KIRŞEHRÎ'NİN "EZ-ZÜBDE FÎ İLMİ'L-KELÂM" ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KHADIJAEMULISER SHASHMAN

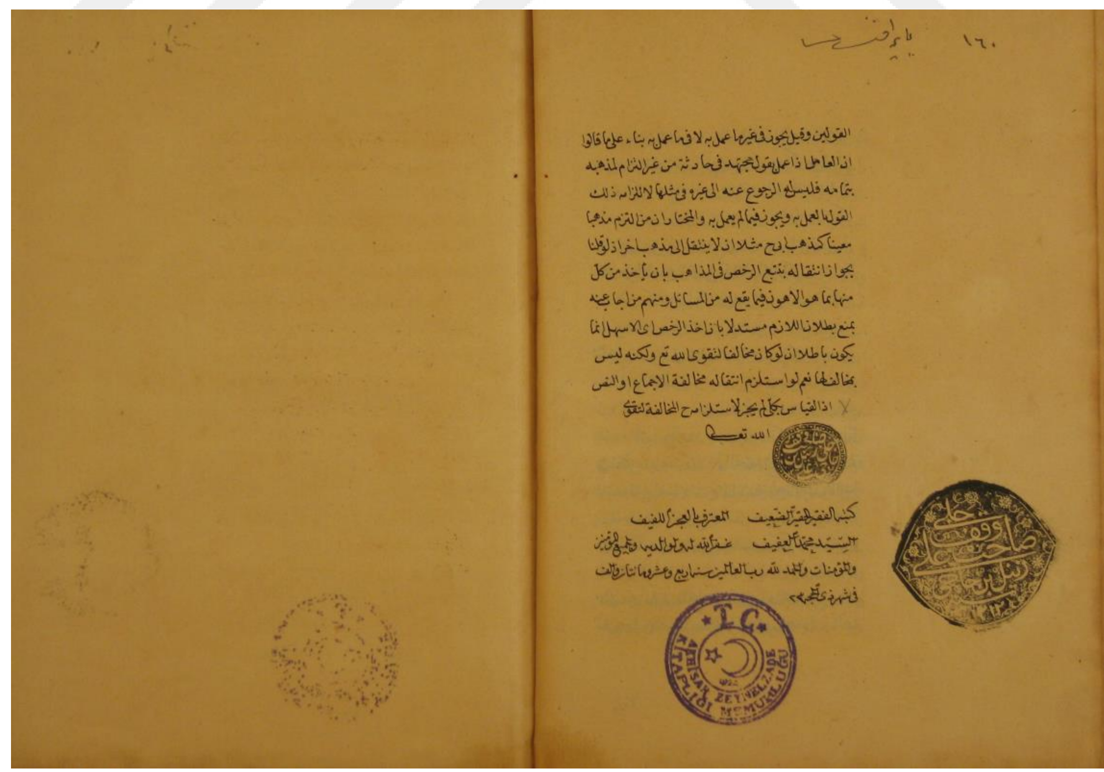
DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESI MUSTAFA AYKAÇ

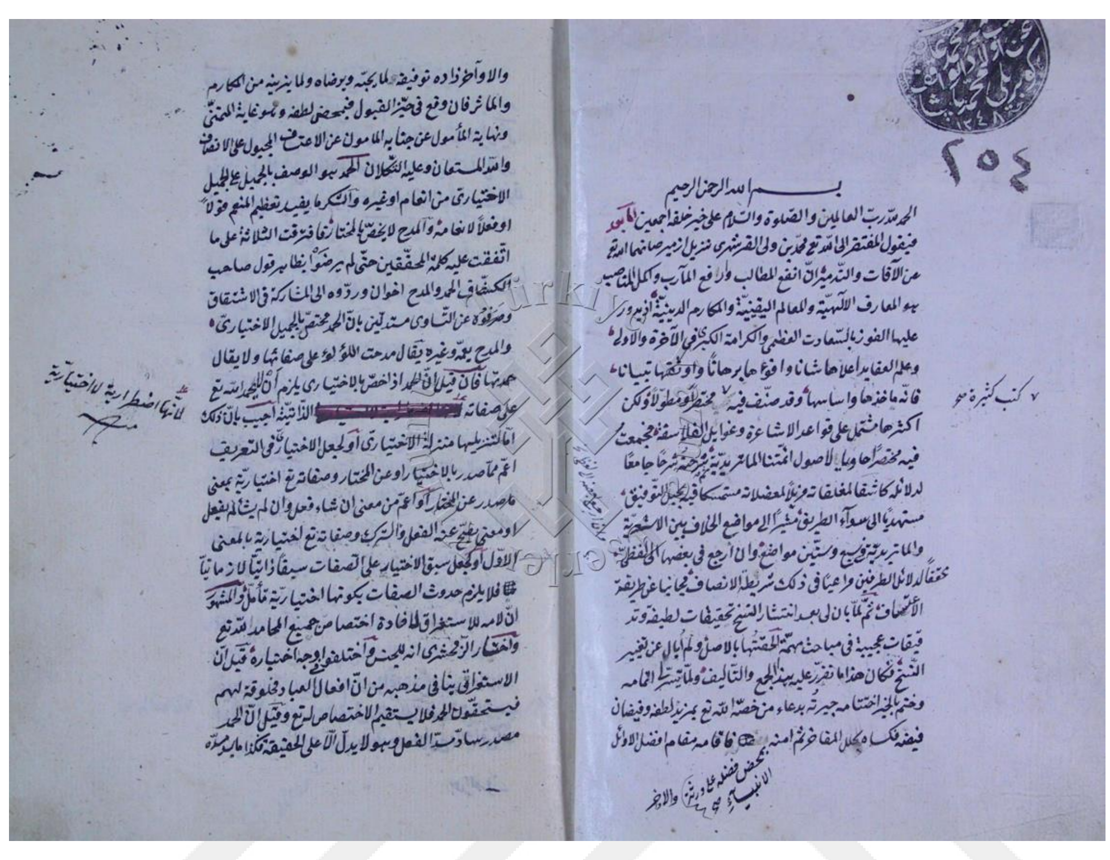
KASTAMONU 2020

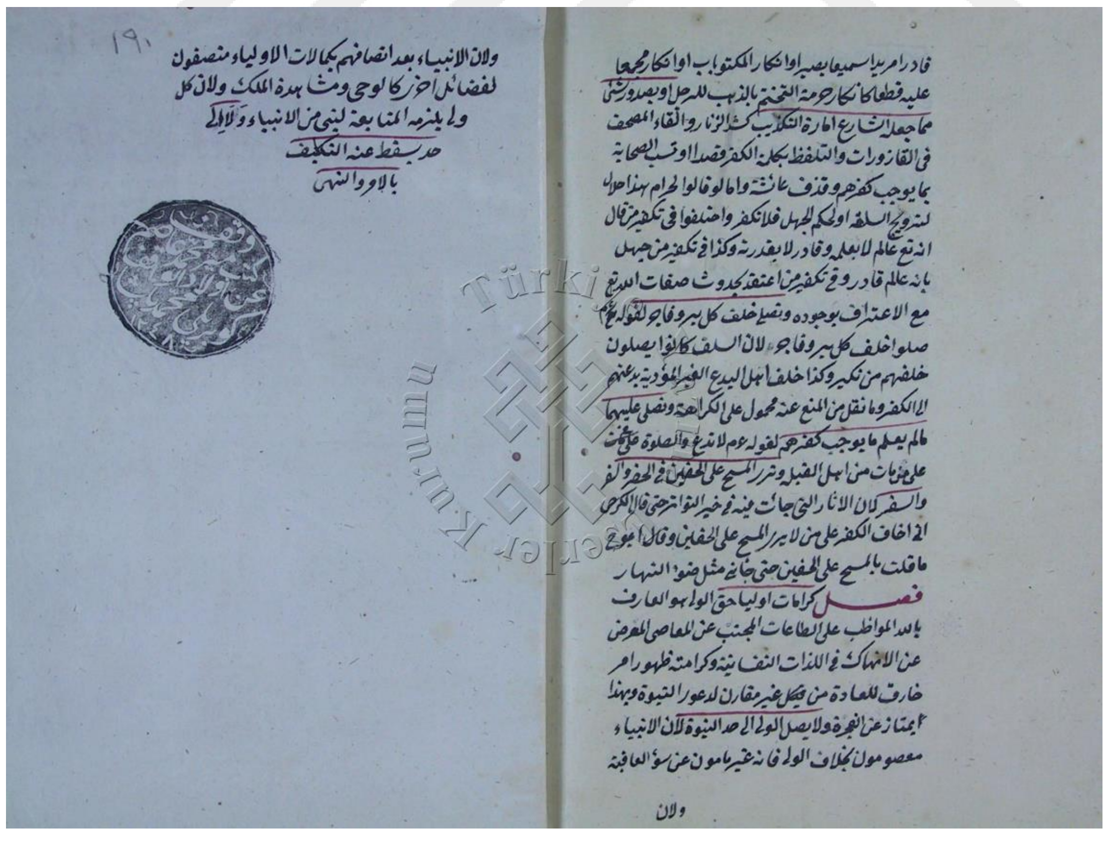
**Elif Nüshası:** Ana nüshadır. Manisa ili Akhisar kütüphanesinde 18 numara ile kayıtlıdır. Mustansihi Seyyid Muhammed el-Afif'tir.



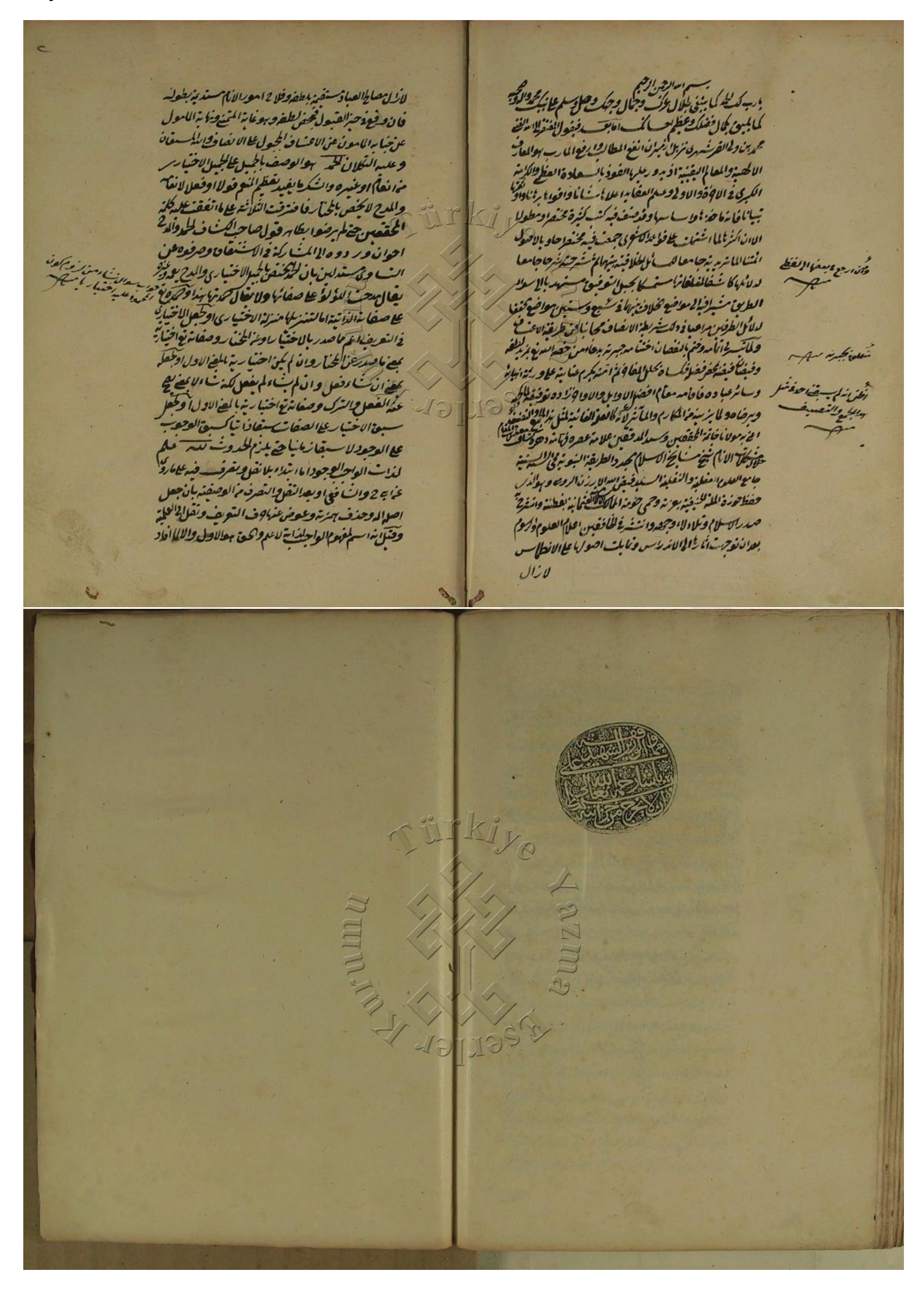


**“Be” Nüshası:** Köprülü kütüphanesinde 254 numara ile kayıtlıdır. Müstansihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir.

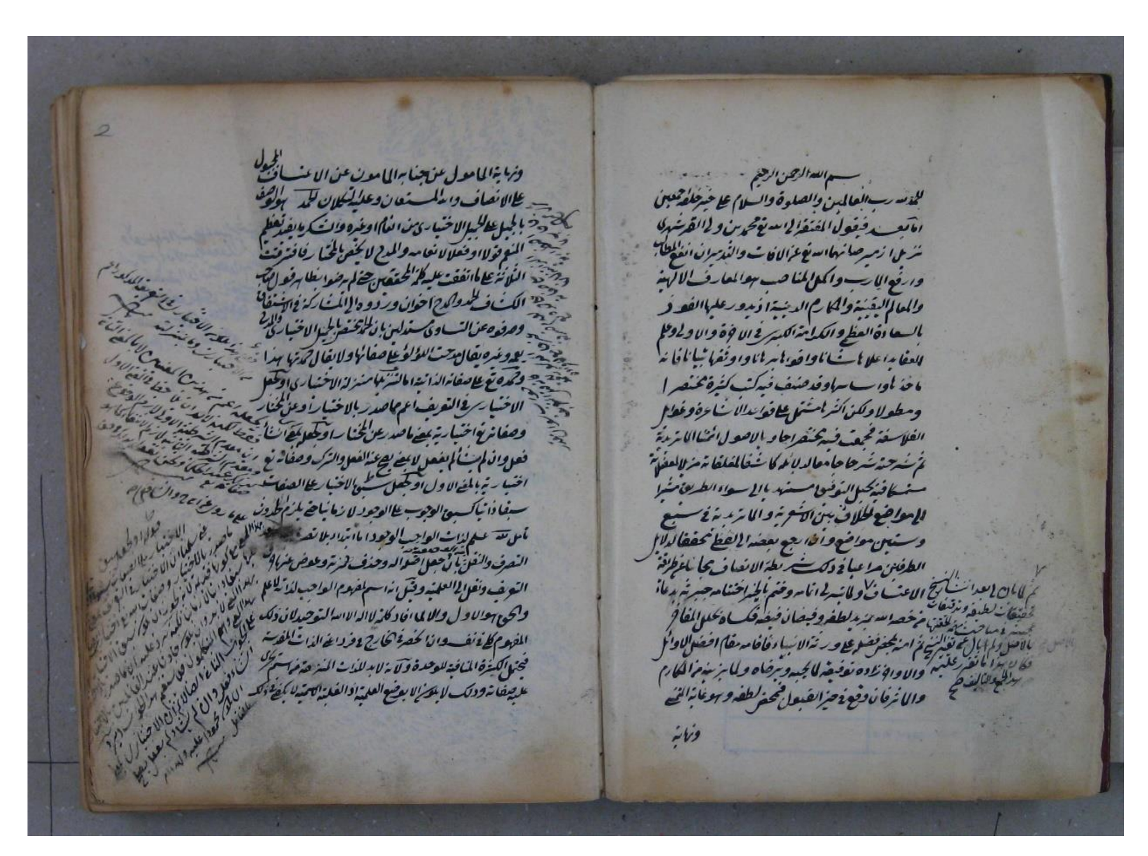


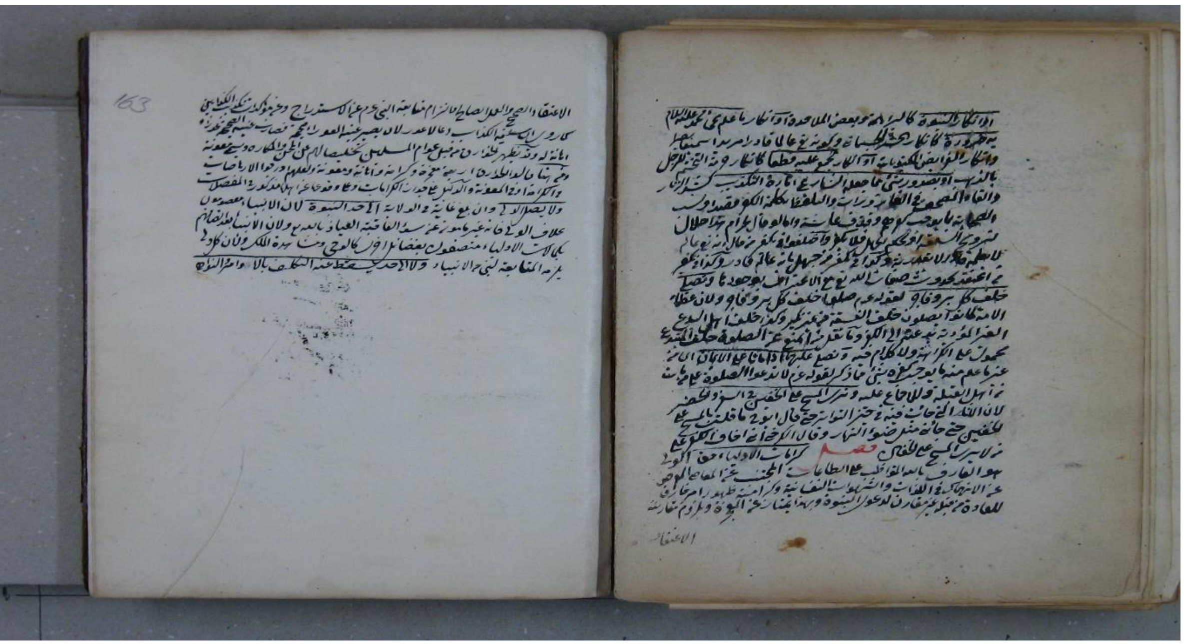


“**Cim” Nüshası:** Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa kitaplığında 1650 numara ile kayıtlıdır. Müstansihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir.



**“Dal” Nüshası**: Burdur kütüphanesinde 1315 numara ile kayıtlıdır. Bu nüshanın Müstansihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir.





# 4. ÜÇNCÜ BÖLÜM

## TAHKİK METNİ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وصحبه أجمعين وبعد؛ فيقول المفتقر إلى الله تعالى[109] محمد بن ولي القرشهري[110] نزيل إزمير إنّ هذه نبذة مهمَّة في علم الكلام وزبدة جامعة لعقائد ماتريدية الأنام صرحت فيها خمساً وستين مسألة مما اختلف فيها مشايخ الماتريديَّة والأشعريَّة ليكون تبصرةً للطُّلاب وتذكرة للأحباب المرجوِّ منهم أن لا ينسوني من الدعاء والله الموفق وعليه التُّكلان،[111]

**الحمد:** هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري[112] من إنعام أو غيره[113]، وحمده تعالى على صفاته الذاتية إما لتنزيلها منزلة الاختيار أو لجعل الاختياريّ في التّعريف أعمّ مما صدر بالاختيار أو عن المختار، وصفاته تعالى اختياريّة بمعنى ما صدر عن المختار أو لجعله بمعنى أن فاعله [114] إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. لا بمعنى صح عنه الفعل والترك، وصفاته تعالى اختياريّة بالمعنى الأول، أو لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقاً ذاتياً

---

[109] +ج [الغني]

[110] +ب/د [نزيل أزمير]

[111] +ب/ج/د [ أنَّ أنفع المطالب وأرفع المآرب هو المعارف الإلهيَّة والمعالم اليقينيَّة (+د والمكارم الدينيَّة) ؛ إذ يدور عليها الفوز بالسَّعادات العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى، وعلم العقائد أعلاها شأناً وأفوؤها برهاناً وأوثقها تبياناً، فإنه مأخذها وأساسها وقد صُنِّفَ فيه مختصراً مطولاً، ولكنَّ أكثرها مشتملٌ على قواعد الأشاعرة (+ج وغوائل الفلاسفة) ؛ فجمعت فيه مختصراً حاوياً لأصول أئمتنا الماتريدية شرحتهُ شرحاً جامعاً لدلائله كاشفاً لمغلفاته (+ج مزيلاً لمعضلاته) مستمسكاً فيه بحبل التوفيق مستهدياً إلى سواء الطَّريق مشيراً إلى مواضع الخلاف بين الأشعريّة والماتريديّة في سبعٍ وستين مواضع (+ج وإن أُرْجِعَ في بعضها إلى لفظي) محققاً لدلائل الطرفين مراعياً في ذلك شريطة الإنصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف. (+ج ثم لما بان لي بعد انتشار النُّسخ تحقيقاتٍ لطيفة وتدقيقاتٍ عجيبة في مباحث مهمّة ألحقتها بالأصل ولم أبال عن تغيير النُّسخ فكان هذا ما تقرر عليه بهذا الجمع والتأليف)، ولما تيسر إتمامه وختم بالخير اختتامه جبرته بدعاء من خصَّه الله تعالى بمزيد لطفه وفيضان فيضه فكساه بحلل المفاخر، ثم أمّنه (+ج بمحض فضله) على ورثة الأنبياء ؛ فأقامه مقام أفضل الأوائل والأواخر زاده توفيقا لما يحبّه ويرضاه ولما يزينه من المكارم والمآثر فإن وقع في حيز القبول فبمحض لطفه وهو غاية التمني ونهاية المأمول عن جنابه المأمول عن الاعتساف المجبول على الإنصاف والله المستعان وعليه التكلان .]

[112] انظر حاشية ابن حمدون على شرح المكودي لألفية ابن مالك ت: محمد السيد عثمان ج1 ص 63.

[113] +ب/ج/ د [والشكر ما يفيد تعظيم المنعم قولا أو فعلا لإنعامه والمدح لا يخص بالمختار فافترقت الثلاثة على ما اتفقت عليه كلمة المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب الكشاف والحمد والمدح اخوان وردوه إلى المشاركة في الاشتقاق وصرفوه عن التساوي مستدلين بأن الحمد مختص بالجميل الاختياري. والمدح يعمه وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها] (+ج/ب فإن قيل إن الحمد أخص بالاختياري يلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته الذاتية أجيب بأن ذلك إما لتنزيلها منزلة الاختيار)

[114] +ب [أو أعم من معنى]

كسبق الوجوب على الوجود لا[115]زمانيا[116] [حتى يلزم الحدوث تأمل لله رب العالمين].[117] [هو جمع عالم وهو اسم للقدر المشترك بين أجناس ذوي العلم وبين أجناس ما يعلم به الصانع تعالى مطلقا[118]، فعلى الأول يُقال عالم الملك وعالم الإنس وعالم الجن، وعلى الثاني يُقال عالم الأفلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الأرض أيضاً [إذا أُريد بيان نوعه][119]، وعلى القولين يصح إطلاقه على كل من تلك الأجناس وعلى مجموعها كالإنسان بالنسبة إلى أفراده لا اسم لمجموع تلك الأجناس وإلا لما صح جمعه لعدم تعدد أفراده حينئذ. وقيل: إنه ليس بجمع بل اسم جمع للعالم[120]؛ لأن العالم يشمل ذوي العلم وغيره والجمع بالواو والنون يختص بذوي العلم. وأجيب عنه على القول

---

[115] +ج [سبقا]

[116] +ب [فلا يلزم حدوث الصفات بكونها اختيارية تأمل والمشهور أن لامه للاستغراق لإفادة اختصاص جميع المحامد لله تعالى واختار الزمخشري أنه للجنس واختلفوا في وجه اختياره قيل إن الاستغراق ينافي مذهبه من أن أفعال العباد مخلوقة لهم فيستحقون الحمد فلا يستقيم الاختصاص له تعالى وقيل إن الحمد مصدر ساد مده الفعل وهو لا يدل إلا على الحقيقة فكذا ما يسد مده وقيل إن الجنس هو المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق وقيل إن اللام لا يفيد سوى التعريف والعهد في مدخوله والاسم لا يدل على مسماه فإذن لا يكون ثمة استغراق وقيل إنّ اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ويستلزم اختصاص الأفراد فلا حاجة في تأدية المعنى وهو ثبوت الأفراد لله تعالى إلى أن يلاحظ الاستغراق المستعان فيه بأمر خارجي عن اللفظ أقول في كل منهما نظر أما في الأول فلأن اختصاص الجنس يستلزم اختصاص الأفراد أيضا إذ لو وجد فرد لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه أيضا فلا يختص به تعالى فلا يصلح ذلك وجها للعدول وأما في الثاني فلأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة المقام واقتضاء الحال والمقام مقام اختصاص الأفراد و أما في الثالث فلأن المحلى باللام في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشائع في الاستعمال هناك مصدرا كان أو غيره كما صرح به الشريف العلامة في كتبه وأي مقام أولى بملاحظة الاستغراق من مقام الحمد وأما في الرابع فلأنه إن أريد أن اللام والاسم لا يدلان مطلقا إلا على التعريف ونفسي المسمى فمنع وسنده ظاهر وإن أريد أنهما لا يدلان مطابقة إلا عليهما فمسلم لكنه غير مفيد لأن مرادهم في المشهور أن اللام مطلقا يفيد الاستغراق في مقام الحمد وأما في الخامس فلأن الاستغراق يدل على المقصود صريحا والجنس يدل عليه التزاما والصريح أولى والقول بأن طريقة الاستلزام اتخاذ طريق البرهان بأن وجود الملزوم دليل على وجود اللازم وهو فن من البلاغة غير مسموع لأن رعاية المقام أولى من اتخاذ فن البلاغة ولهذا اختار الأكثر الاستغراق في مقام الحمد لله] = (+ب/ج/د علم لذات الواجب الوجود أما ابتداء بلا تصرف فيه على ما روى عن أبو حنيفة والشافعي أو بعد الصرف والنقل من الوصفية بأن جعل أصله له وحذف همزته وعوض عنها حرف التعريف ونقل إلى العلمية وقيل أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته لا علم والحق هو الأول وإلا لما أفاد كلمة لا إله إلا الله التوحيد لأن ذلك المفهوم كلي في نفسه وأن الحصر في الخارج في فرد أعني الذات المقدسة فيحتمل الكثرة المنافية للوحدة ولأنه لا بد للذات المنزهة من إثم يجري عليه صفاته وذلك لا يكون إلا بوضع العلمية إذ الغلبة الإسمية لا يكفي في ذلك على الأصح وإن كان قد قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنه ذات المعلم به والعلم بكنه ذات الواجب تعالى ممتنع أو متعذر غير واقع على الخلاف المشهور قلنا العلم بأوصافه كاف في وضع العلم بلا حاجة إلى الكنه ولو سلم لكن الواضع هو الله تعالى لا البشر ولو سلم أنه البشر على ما عليه البهشمية لكن لا نسلم أن لا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة (+ج كنه) الواجب مطلقا لم لا يجوز أن يكون العقول أصحاب النفوس القدسية سبيل إليه بأن خلق الله تعالى فيهم علما ضروريا لذاته رب العالمين)

[117] – ب/ج

[118] انظر الحاشية على الكشاف لأبي الحسن علي بن محمد الشريف الجرجاني ت: د. رشيد بن عمر أعرضي، دار الكتب العلمية ص 188، حاشية محي الدين شيخ زاده، لمحمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوس على تفسير البيضاوي، ضبط وتصحيح محمد عبد القادر شاهين دار الكتب العلمية بيروت ط1 عام 1999 ج1 ص 69.

[119] –ج /د

[120] انظر ابن مالك ت 672هـ "شرح التسهيل " 81/1، أبي حيان الأندلسي ت 745هـ تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد المعوض وغيرهما دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1993 ج 1 ص 132.

الثاني بأنه إنما جمع تغليباً لذوي العلم على غيره. وأما على القول الأول فلا كلام فيه][121] [122] [والصلاة والسلام

[121] – ب

[122] +ب/ج/د [ لا يقال أن من شرط الجمع المذكور كون مفرده صفة لذوي العلم والعالم اسم لا صفة لأنا نقول إنه اسم فيه معنى الوصفية أعني كونه مما يعلم به الصانع وليس مثل لفظ الجماد والحيوان إذ ليس فيهما معنى الوصفية أصلا فكذا لا يجمعان بالواو والنون وكونه في معنى الوصفية كاف في جمعه بالواو والنون ولا يلزم وصفا محضا على ما حققناه (+ج في تفسير سورة الفاتحة) في حاشيتنا على حاشية البيضاوي (+ج/د لمولانا عصام الدين) (+ب/د فإن قيل قد تقرر في محله أن استغراق الجمع لاستيعاب الجموع إلى الاستيعاب الآحاد حتى قلنا قالوا معنى قولنا جاءني الرجال جاءني كل جمع من جموع الرجال وبهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم ولذا قالوا أن استغراق الجمع لأن استغراق المفرد ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم فعلى هذا يكون المعنى أن الله رب كل جمع من جموع العالمين فيرد عليه جواز خروج جنس أو جنسين من أجناس العالم عن الحكم بالربوبية لله تعالى وهذا باطل فالجواب أن كون استغراق الجمع المعرف باللام لاستيعاب الجموع هو القياس على استغراق مفرده فإن المفرد المعرف باللام إذا قصد به الاستغراق كان استغراقه بشموله لأفراد مسماه وهي الآحاد فإذا نسب إليه كان الظاهر انتسابه إلى كل واحد من الآحاد فمعنى جاءني الرجل جاءني كل آحاد من جنس الرجل فكذا الرجل إذا قصد به الاستغراق كان استغراقه بشمول أفراده وهي كل جماعة من جموع الرجال ولا يضر استغراقه خروج واحدا و اثنين من الحكم لأنهما ليسا من أفراده فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كل جماعة قياسا له على حال مفرده لكنهم تركوا بهذا القياس وقالوا لا فرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع في كونهما شمول الآحاد لبطلان معنى الجمعية باللام والقصد إلى الجنس وإلا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق لأن الثلاثة مثلا جماعة فيندرج في نحو جاءني الرجال بنفسها وجزء من الأربعة وما فوقها فيندرج فيه أيضا بل الكل من حيث هو معتبرا مع كل جماعة فيكون في الجمع المستغرق فما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منهما أيضا كان تكرارا محضا ولا محيص عنه إلا بجملة على استيعاب الآحاد مثل استغراق المفرد فإن قيل آحاد العالم هو الأجناس لا الأشخاص فيلزم أن يكون الله تعالى ربا للأجناس لا الأشخاص قلنا الحكم على الأجناس يستلزم الحكم على الأشخاص) والصلاة والسلام جمعهما تأسيا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما ولأن إفراد أحدهما بالذكر عن الآخر مكروه في حق نبينا وغيره من الأنبياء على ما صرح به النووي وفي حق نبينا خاصة عند بعضهم على نبينا عديناه بعلى لتضمنهما معنى الإنزال ومعنى الاستعطاف أي اللهم أنزل أو أعطف عليه رحمتك وسخيتك قيل لا شك أنه عليه الصلاة والسلام أعطى له جميع الكمالات وهو مأمون عن سلب ذلك فما معنى الدعاء له أجيب عنه بوجوه منها أن طلب الدعاء له عليه السلام تعبدي غير معقول المعنى ومنها أن صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم ليست شفاعة له بل الشكر له على ما أعطينا له بإرشاده من الكمالات ومنها أن صلاتنا له عليه السلام لطلب نيل كمال في سعة كرم الله تعالى معلق عليه إذ لا غاية لفضل الله تعالى وكرمه ونبينا عليه السلام لا يزال دائم الترقي في حضرات القرب وسوائع الفضل إنما اختير لفظ النبي على الرسول إشارة إلى أن نبينا عليه السلام إذا استحق الصلاة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه إياها يوصف الرسالة أولى لأن رسالته أفضل من نبوته لأن لرسالته جهتين جهة الحق وجهة الخلق لأنه أوحى اليه بكتاب وأمر بتبليغه وبهذا مرتبة الرسالة ولنبوته جهة الحق فقط فلذا أمر النبي عليه السلام في حال بعثته بالنبوة بالقراءة فقط وأمر في حال بعثته بالرسالة بالإنذار فإن نبينا عليه السلام بعث بالنبوة على رأس أربعين سنة فجاءه جبرائيل وهو في غار حراء فقال له اقرأ فقال ما أنا بقارئ فغطه ثم قال له اقرأ فقال ما أنا بقارئ فغطه كذلك ثم قال له "اقرأ باسم ربك الذي خلق" حتى بلغ ما لم يعلم ثم فتر الوحي ثلاث سنين متوالية فقرن بنبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين في زمان فترة الوحي ولم ينزل عليه شيئا من القرآن فلما مضت ثلاث سنين نزل جبرائيل عليه السلام بـ "يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر" (+د على ما صرح به الحافظ ابن الحجر) ومنه حصل التوفيق بين روايتي بعثته فإنه روى أنه عليه السلام بعث على رأس أربعين سنة وروي أيضا أنه عليه السلام بعث على رأس ثلاث وأربعين سنة وبين روايتي أول ما نزل فإنه روي أول ما نزل على النبي عليه السلام "اقرأ" وروي أيضا أول ما نزل عليه "يا أيها المدثر" ثم الصلاة على نبينا عليه السلام (+ج عند ذكر اسمه في كل مرة عند الطحاوي وقيل) فرض في العمر مرة (+ج على ما قاله في الشفاء) قيل وكذا السلام وكذا الحمد لله تعالى مثل الشهادتين محمد عطف بيان وهو علم لنبينا عليه السلام غير مرتجل على الصحيح بل منقول من اسم المفعول المضعف الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة سماه به جده عبد المطلب وهو أشهر أسمائه وله أسماء كثيرة اختلف في عددها (+ج/د على أقوال) أفضل الرسل و الأنبياء صفة لمحمد لأنه مختص به وبإضافته إلى الرسل تجوز أن نقصد بها تفضيل صاحبه على سواه من أجزاء المضاف إليه على ما هو المشهور في إضافة أفعل التفضيل فيفيد أن نبينا عليه السلام أفضل من كل فرد من أفراد الرسل سوى صاحب أفعل على ما هو مقتضى الإضافة على خلاف

على نبيه وآله وصحبه أجمعين][123] وبعد[124] ؛

فهذه إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو لا، إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الحس بل موجود في الذهن والنقوش الكتابية وإن كانت موجودة في الخارج، إلا أنَّ الإشارة إليها لا يناسب الإخبار عنها بقوله زبدة ما استفدته من أساطير الأولين وجملة ما استنبطته من قواعد السَّلف الصَّالحين؛ لأنَّ النقوش ليست كذلك ولو سلم فالحاضر في الحسِّ من النقوش لا يكون إلا شخصاً معيناً، وهو ما كتبه المِصِّر وليس المقصود وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم؛ بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم، وهو النقش الكتابي الدَّال على الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة سواء كان ما كتبه المِصِّر أو غيره مما يشاركه في ذلك الكلي.

ولا شكّ أنه لا حضور للكليّ الطّبيعي في الحسّ فالإشارة إلى الحاضر في الذّهن على جميع التقادير، لكنه لا باعتبار تعيين المحل وإلا لورد عليه ما ذكر أيضا من أن المقصود وصف نوعه لا شخصه تأمل. وخلاصة ما عليه عقائد أهل السّنة من المسلمين وهم الفرق الناجية المشار إليهم بقوله عليه السلام "ما أنا عليه أنا وأصحابي"[125] جمعتها تذكرة للطلاب وتبصرة لأولي الألباب[126] [ورتبتها على مقدمة معناها لغةً وعرفاً وما يتعلق بها من الأبحاث مذكور في محلِّه ومُقصِد، وفيه فصول يذكر.

---

مقتضى أفعل المصاحب بمن فإن مقتضاه تفضيل صاحب أفعل على المجرد بمن بجميع أجزائه على ما صرح به الرضى وحينئذ يستفاد أفضلية نبينا عليه السلام على سائر الخلق سوى الرسل بطريق الأولوية لأن الأفضل من الأفضل من الغير أفضل من ذلك الغير أيضا لكن بقي الكلام في إفادة أفضليته عليه السلام من المجموع لأن أفعل المضاف لا يفيده وإنما يفيده أفعل المصاحب بمن ولذا قيل أفعل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل كلمة من مقدرة ههنا لأن المقصود بيان أفضلية نبينا عليه السلام من المجموع من حيث المجموع وذلك يحصل بتقدير من وهذا مما يجب حفظه وقد قال في شرح المواهب أن هذه المسألة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فأفتى بها بأنه عليه السلام كان أفضل من كل واحد منهم لأنه أفضل من جميعهم فتمالئ جماعة من علماء عصره إلى تكفيره قلت مراده أنه ليس ههنا غير الآحاد مجموع حقيقي متصف بالفضل حتى يكون عليه السلام أفضل منه لا أن ههنا مجموعا غير الآحاد ونبينا ليس أفضل من هذا المجموع حتى يتمالئ إلى تكفيره ويجوز أن يقصد بالإضافة تفضيل صاحبه على كل من سواه من الرسل وغيرهم وإنما أضيف إلى الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل عليه محذوفا أي أفضل الخلائق من بين الرسل وآله وأصحابه أجمعين]

[123] – ب/ج /د

[124] +ج [أي بعد أداء ما وجب علينا من التسمية والتحميد والتصلية]

[125] صحيح أبي داود (4596)، الترمذي (2640)، ابن ماجه (3991)، مسند أحمد (332/2).

[126] +ب [جمع لب بمعنى العقل] +ب/ج/د [ورتبتها على مقدمة والمشهور كسر الهاء ويجوز فتحها أيضا وهي في اللغة مأخوذة من مقدمة الجيش وللجماعة المتقدمة من قدم بمعنى تقدم ثم نقلت في العرف إلى ما يتوقف عليه الشروع في العلم وقد يقال لما يتقدم أمام المقصود ولارتباط له بها من طائفة مخصوصة من ألفاظ الكتاب مقدمة الكتاب ومقصد مشتمل على فصول أما المقدمة ففيما يجب تقديمه أي تقديم إدراكه قبل الشروع في المقصود كحده وموضوعه وغايته]

## المقدمة

أما المقدمة: ففيما يجب تقديمه وهذه الظرفيّة مجازيّة إقامة للشمول العموم العملي مقام الشمول الظرفي، بمعنى أنَّ كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه ههنا، بخلاف العكس لجواز أن يعلم ما يجب ههنا بدون هذه المقدمة فشبه الشمول العموم العلميّ بالشمول الظرفي؛ فاستعمل كلمة في ههنا. واعلم أن المراد بما يجب تقديمه في كل علم يطلب تحصيله كحده وموضوعه وغايته وما يجب تقديمه في الكلام خاصّة، كمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما؛ لأنَّ تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين يتوقف على ذلك فجعلوها مقدمة له توضيحه][127]؛ لأنّ الشروع في كل علم لكونه فعلا اختياريا يتوقف على تصوره بوجه ما وعلى التصديق بفائدة ما وعلى تصوره برسمه وعلى التصديق [بفائدته][128] المقصودة منه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه بمعنى الهلّيّة المركبة[129].

لكن التّوقف على الأوّلين لا مكان الشّروع، وعلى الثلاثة الأخيرة للشّروع على وجه البصيرة. ولما كان التصور بوجه ما حاصلاً في ضمن التصور برسمه، والتصديق بفائدة ما حاصلاً في ضمن التصديق بالفائدة المقصودة[130] منه حصول العام في ضمن الخاص؛ اكتفوا بالتّصور برسمه والتّصديق بالفائدة المقصودة منه أعني غايته المترتبة عليه.[131] [ثم لما

---

[127] –ج/د

[128] + ب/د [بغايته المخصوصة المترتبة عليه]

[129] +ب/ج/ د [أعني أن الشيء الفلاني موضوعه]

[130] +ج/د [بغايته المخصوصة]

[131] +ب/ج/د [اكتفينا بذكر رسمه وغايته على ما سترى وكمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما مما سيأتي ذكره فإن الشروع في هذا العلم خاصة يتوقف على هذه المباحث أيضا لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن بدون معرفة هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع في هذا العلم خاصة فإن قيل إن الأمور المذكورة ههنا عين المقدمة فإذا جعلت ظرفا لها يلزم كون الشيء ظرفا لنفسه قلنا الجواب عنه بوجوه الأول أن الكتاب المؤلف كالمواقف والمقاصد مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والأبواب إما أن يكون عبارة عن الألفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة المتصورة والمتصدقة وإما عن النقوش الدالة على الألفاظ المخصوصة الدالة على تلك المعاني وإما عن تلك المعاني من حيث أنها مدلولة لتلك العبارة والنقوش وإما عن المركب من الثلاثة أو اثنين منهما فإن كان عبارة عن الألفاظ أو النقوش أو المركب منهما فلا إشكال في الظرفية المذكورة لأن معناه حينئذ أن هذه الألفاظ في بيان هذه المعاني لأن المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الألفاظ أيضا على هذا التقدير وإنما استحقت تلك الألفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونهما في بيان ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم مدلوله وإن كان عبارة عن المعاني المخصوصة فقد يوجه تلك الظرفية بأن المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وهو المفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الأمور المذكورة فكأنه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجه أيضا بأن مقدمة العلم تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة ليس هذه الإدراكات بل معان يتوصل بها إلى تلك الإدراكات فكأنه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الإدراكات وإن كان عبارة عما يتركب من المعاني والألفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين كما ذكر الشريف العلامة والثاني أن المقدمة على نوعين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليهما أم لا فما جعل ظرفا هو مقدمة العلم وما جعل مظروفا هو مقدمة الكتاب هكذا ذكر التفتنازي ورد بأنه اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم ولا تمس إليه حاجة لجواز التسمية لتلك الألفاظ بالمقدمة مجازا من قبيل تسمية الشيء

رأوا احتياج هذ العلم إلى أمر آخر غير ما ذكر –أعني ما أشرنا إليه آنفا– جعلوه من مقدمات شروعه أيضا، فاتّبعنا أثرهم وقلنا:

**الكلام**[132]:

علم بأمور أي بمسائل يقتدر قدرة تامة على ما هو المتبادر.[133] وبهذا القيد يخرج عن التعريف علم الله تعالى وعلم الرسول والملائكة؛ لأن علومهم لا يسمى كلاماً ووجه الخروج أن صيغة الافتعال تدل على الاعتماد المشعر بالكسب، وعلومهم ليس بالكسب، إما علمه تعالى فظاهر، وأما علم الرسول والملائكة؛ فبالوحي معه لا بالكسب.

أي مع العلم بتلك الأمور على إثبات العقائد الدينية أي على الغير سواء أكانت العقائد صواباً أو خطأً، فإن الخصم كالمعتزلي مثلاً وإن كان على الخطأ في عقائده وما يتمسك به في إثباتها، لكن لا يخرج عن علماء الكلام ولا على علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام، والمراد بالدينية هو المنسوب إلى دين محمد عليه

---

باسم مدلوله بلا حاجة إلى اصطلاح جديد كما عرفت والثالث أن هذه الظرفية مجازية إقامة للشمول العموم العلمي مقام الشمول الظرفي بمعنى أنه كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بخلاف العكس لجواز أن يعلم ما يجب في هذا العلم بدون هذه المقدمة فشبه شمول العموم العلمي بالشمول الظرفي في الإحاطة فإن الظرف كما أحاط المظروف كذلك العام أحاط الخاص فاستعمل كلمة في ههنا مجازا للكلام (+ب/د الظاهر أن لامه للحقيقة أي للإشارة إلى نفس المعنى لأنه المتبادر في مقام التعريف حتى مثلوا لها به فإن قيل إن قصد نفس المعنى خارج عن قانون القصد لأن قصد المعنى من اللفظ إنما يكون لإفادته للمخاطب المتعلم أن يستفيد منه المعنى قبل التعلم لعدم علمه بالوضع قبله قلنا قصد المعنى للإفادة هو الشائع لكن في مقام التعريف والتفسير ليس للإفادة بل لمجرد التصوير والتفسير فيكون اللام للإشارة إلى تعينه عند المخاطب باعتبار أنه المعنى المعتبر عند المتكلمين ويجوز أن يكون للعهد الخارجي فيكون إشارة إلى فرد من مدلول لفظ الكلام متعين عند المخاطب وحينئذ يكون المراد بالمدلول هو المسمى بهذا اللفظ أي لفظ الكلام لأنه لا معنى لفظ الكلام بكون المعنى المقصود باللام فردا منه غير المسمى بهذا اللفظ فلا بد من التأويل بالمسمى بلفظ الكلام حتى يكون اللام للإشارة إلى المعنى المعهود بين المتكلمين من جملة إفراد المسمى بلفظ الكلام وحمل لفظ الكلام على هذا المعنى غير مستبعد لأن المخاطب لا يفهم من إطلاقه في مقام التعليم إلا بهذا فإن قيل قد تقرر عندهم أن التعريف للمفهوم لا للفرد فقصد فرد من مدلول المحدود خروج عنه قلنا أن ما قصد تميز أفراده يقصد في التعريف إلى تصويره لا إلى تصوير أفراده سواء كان فرد مدلول لفظ المحدود أو نفس الموضوع هو له نقصد فرد المسمى بالكلام إذا كان المقصود تمييز أفراد ذلك الفرد وتصوير نفس مفهومه لا يكون خروجا عن قاعدتهم المذكورة) علم بأمور أي بمسائل يقتدر قدرة كما هو المتبادر]

[132] ورد تعريف علم الكلام عند الإيجي بأنه: " الكلام علم بأمور يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها" انظر "كتاب المواقف" لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي تحقيق د. عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت الطبعة الأولى 1997، ج1، ص 32.

[133] —ج/د

السلام صواباً كان أو خطأً لما ذكرناه[134] بإيراد الحجج عليها إشارة إلى المقتضى ودفع الشبهة عنها إشارة إلى انتفاء المانع.

اعلم أنّ المتبادر من القدرة هي القدرة التّامة ومن المعيّة المصاحبة الدّائمة العاديّة فينصرف إليه على ما ذكرناه فينطبق التّعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبهة؛ لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما يصاحب دائماً هذا العلم دون العلم ببعضها دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط[135]، ودون علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع أراد، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ودون علم نحو الجامع لعلم الكلام بل وجميع العلم الجامع له إذ ليس يترتب على ذلك الجميع تلك القدرة دائماً على جميع التقادير؛ بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً. وإنما اختار "يقتدر على" يثبت إشارة إلى أنَّ الإثبات بالفعل ليس بلازم واختار مع على" به" إشارة إلى انتفاء السببية الحقيقية المتبادر من الباء وإثبات العقائد على تحصيلها إشارة إلى أن ثمرة الكلام اثباتها على الغير[136] وإلى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليقتدر بها[137]، وإن كان بعضها مما يستقل العقل في إثباتها على ما سياتي.

وليس المراد بالحجج والشبهة ماهي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات لما ذكرناه من قضية المعتزلي ونحوه من المخطئ[138] [ثم اعلم أن حقيقة كل علم هي المسائل النظرية على ما هو المشهور والمتبادر من

---

[134] +ب/ج/د [ من قضية المعتزلي والمراد بالإثبات معناه المتبادر ولذا قلنا على الغير لا بمعنى التحصيل والاكتساب وإلا يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له وذلك باطل لأنه داخل فيه على ما صرح به الشريف العلامة فإن قيل يجوز أن يراد بالعقائد في قوله لإثبات العقائد القضايا الجزئية فلا محذور في كونها ثمرة لقواعد الكلام فالمعنى الكلام علم بقواعد كلية يقتدر معه على تحصيل العقائد الجزئية بجعل تلك القواعد كبرى سهلة الحصول قلنا أنه مع كونه خلاف المتبادر من التعريف يلزم أن يكون وضع الكلام لتحصيل العقائد الجزئية لا غير مع أن وضعه وتدوينه لإلزام الخصم وإيراد الحجج عليهم لأنهم دونوه بعد ظهور المخالفين في العقائد للإلزام عليهم وبهذا ظهر ضعف (+ج ما قاله التفتنازي) ما في شرح المقاصد أن المراد بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملكة الاستحصال بمعنى أن يكون عنده من المأخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد وأن المراد بالإثبات تحصيل العقائد واكتسابها مع أن حمل العلم بهذا (+ج التعريف) على ملكة الاستحصال خلاف التبادر لأن المتبادر ملكة الاستحضار]

[135] +ب/ج/د [وهي المنطق إذ لا يحصل (+ج به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لأن هذا الإثبات إنما يحصل) بحجة لها صورة مخصوصة يحصل من المنطق ومادة معينة لا يعرف منه لأن خصوصيات المبادئ لا يعرف من المنطق وإنما يعرف به مناسبة المبادئ المعلومة من علم (+ج آخر) لكل مطلوب على وجه إجمالي]

[136] +ج/د [لا التحصيل]

[137] +ب/ ج/د [ليعتد بها]

[138] +ب/ج/د [ثم اعلم أن بهذا التعريف رسم لا حد لأن حقيقة كل علم هي المسائل النظرية (+ج كما هو المشهور بينهم) أو التصديق بها عن دليل كما هو المتبادر من قولهم الكلام علم بأموره]

قولهم؛ فلإن يعلم النحو والصرف والتصديق بتلك المسائل عن دليل على ما هو المتبادر من قوله علم بأمور][139] وعلى التقديرين لا يمكن تحديده إلا ببيان تلك المسائل أو التصديقات بها وتصورها بأسرها إذ لا معنى لتحديد الشيء إلا تصوره بجميع أجزائه.

ولما كان تصور تلك المسائل والتصديقات المتعلق بها بأسرها متعذراً كان تحديد العلم أيضا متعذراً، إذ ليس تلك المسائل وتصديقاتها من الأمور الاعتبارية المحضة حتى تيسر التحديد بها فعلى هذه المفهومات التي نذكر في تعريفات العلوم كالتعريف المذكور للكلام مثلاً لوازم مساوية لتلك المسائل والتصديقات بها فيكون رسوماً لا حدوداً. وقيل إنّ أسماء العلوم موضوعة بإزاء مفهوم كلي شامل لتلك المسائل كالتعريف المذكور مثلا فيكون حداً اسمياً له لا رسماً.

والحقّ هو الأول إذ لا نجد اسماً من أسماء العلوم كالكلام مثلا يطلق ويراد به المفهوم الكلي؛ بل يراد به دائماً المسائل أو التصديق بها، يقال فلان يعلم النحو بمعنى أنَّه يعلم المسائل المخصوصة أو يتصور التصديقات بها. إذ لا حجر بالتَّصورات يتعلق بجميع الأشياء حتى نفسها هذا، ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم في أنفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات بمعنى الهلّيّة المركبة أعني أن الشيء الفلاني موضوعه ناسب تصوير العلم ببيان موضوعه إفادة لما به يتميز بحسب الذات [عن غيره –بعدما أفاد التعريف الرسمي التميز بحسب المفهوم–][140] ، فقال وموضوعه أي موضوع الكلام وبيان ذلك أنّ كمال النفس الناطقة في قوتها النظرية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. ولما كانت تلك الحقائق والأحوال مُتَكَثِّرة متنوعة جداً وكانت معرفتها على الاختلاط مُتَعسّرة وغير مستحسنة تصدى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها؛ فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد مطلقاً أو من جهة واحدةٍ أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً بها، سواء كان في ذاتي أو عرضي ودَوَنُوهَا على حدة، وعدوها علماً واحداً وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم؛ لأنَّ موضوعات مسائله راجعة اليه؛ لأنَّها إما عين موضوع العلم أو نوعه أو عرضه الذاتي أو نوع عرضه الذاتي، فصارت كل طائفة من الأحوال بسبب تشاركها في الموضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر؛ فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها.

---

139 - ج

140 - ج/د

فهذا التمايز لا بدَّ منه مع جواز الامتياز لأمر آخر أيضا كالغاية مثلاً، وسلك الأواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلاً من أن تُعدَّ كل مسألة علما برأسه وتفرد بالتعليم، ولا أن تُعدّ مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة في وجه آخر أو لا علماً واحداً مدوناً؛ لكون كلها متشاركة في أنها أحكام بأمور على أخرى. وبالجملة قد أطلقوا على أنَّ تمايز العلوم بحسب الذات وكذا تناسبها وتباينها وتداخلها إنما هو بحسب الموضوعات؛ فكان التصديق بموضوعية الموضوع إجمالاً من مقدّمات الشّروع. وأما التّصديق بوجود الموضوع بمعنى الهلّيّة البسيطة فمن المبادئ التصديقية على ما اختار الشيخ وتبعه الشريف العلامة ومن أجزاء العلوم على ما اختاره التفتازاني[141] ،كما أن تصور موضوع كل علم بتعريفه كتصور الكلمة مثلاً بلفظ موضوع المنفرد من المبادئ التصويريّة.

وأما تصوّر موضوع مفهوم الموضوع بما يبحث عن أعراضه الذاتية؛ فلكونه معتبراً في طرفيّ التَّصديق بموضوعية الموضوع فإن قيل: فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع [وليس كذلك على ما صرحوا به][142] قلنا: ممنوع إنما يكون كذلك إن لو توقف ذلك التصديق عليه، ولكنه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكُنْه؛ فيجوز أن يتصور مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني هو المعلوم، اعترض عليه بأنه أُريد بالمعلوم مفهومه؛ فأكثر محمولات مسائله اختصّ منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له.

وإن أُريد به ما صدق عليه من أنواع العلوم فكان أعمّ منه فلا يكون أيضا عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه ما لم يقيّد بما يجعله مساوياً له كالمساواة العارضة للعدد بواسطة جنسه الأعم وهو الكم، فإنه لا يبحث عنها في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساواة العدديّة وأجيب عنه [في شرح المواقف باختيار الشقّ الأوّل حيث قال فيه][143] :"أن العرض ذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه"[144] أقول فيه بحث لأنّ العرض الذاتي للشيء إنما يجوز أن يكون أخصّ منه بشرط أن لا يحتاج ذلك الشيء في عروضه له إلى أن يصير نوعا معينا كما في لحوق الحركة والسكون للجسم، وأما

141 انظر "شرح المقاصد في علم الكلام" لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت 791هـ تحقيق دار المعارف النعمانية 1981 باكستان ج 1 ص 9.

142 ج-

143 ج -

144 انظر شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت: 759هـ تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت 816هـ ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت ج 1 ص 47.

إذا احتاج فيه إلى أن يصير نوعاً معيناً كما في لحوق الضحك أو الكتابة للحيوان فإنه يحتاج فيه إلى أن يصير إنساناً فلا يكون عرضاً ذاتياً بالاتفاق.

والحاصل أن العرض الأخص من الشّيء إن كان عروضه له لاستعداد في ذات ذلك الشيء؛ يكون عرضاً ذاتياً له، كما في عرض الحركة والسكون للجسم، وإن كان عُروضه لا لاستعداد في ذات ذلك الشيء؛ بل بواسطة أمر أخص منه كما في عروض الضحك للحيوان؛ فلا يكون عرضاً ذاتياً، وما نحن فيه من هذا القبيل. فإن القدم والحدوث وغيرهما من الأعراض المبحوث عنها في هذا العلم إنما يعرض للمعلوم بواسطة أمر أخص منه لا لاستعداد في ذات المعلوم فإنه يحتاج في عروض القدم له إلى أن يصير نوعاً معيناً وكذا في عروض الحدوث فلا يكون في الأعراض الذاتية له. فالأَولى في الجواب أن يقول إن بين محمولات العلم ومحمولات مسائله فرق كما بين موضوعاتهما، وأنه لا يلزم من كون محمولات مسائله أخص من موضوعه كون محموله أخص من موضوعه، وذلك لأن محمولات العلم ما ينحل إليه محمولات مسائله بطريق الترديد.

مثلا امتناع الخرق إذا أخذ مع مقابله على وجه الترديد يكون محمولاً وعرضاً ذاتياً للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي؛ فيقال الجسم إما قابل للخرق، أو غير قابل، وهو مساوٍ للموضوع لا أخص منه. وإذا أخذ وحده بكون محمولاً لمسألة ذلك العلم لا لموضوعه؛ فيقال للجسم الفلكيّ غير قابل للخرق والعنصري قابل له؛ فكان محمولات العلم هو المفهوم المراد بين خصوصات الأعراض المتقابلة ومحمولات المسألة هي خصوصيات تلك الأعراض وكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه ومحمولات المسألة في مقابلة موضوعها ولا يلزم من أن يكون محمول المسألة [فكم من مبنى لنا دخلته يا حرسي ولم تجد له حارس يطلب منك الخروج][145] أخص من موضوع العلم أن يكون محمول العلم نفسه أخص من موضوعه. كيف وإن كان محمول مساو لموضوعه ففيما نحن فيه أن محمول العلم هو المفهوم المراد بين القدم والحدوث وغيرهما وهو مساو لموضوعه وهو المعلوم ومحمول المسألة كل واحد من هذه الأحوال وهو مساو لموضوع المسألة وهو أنواع المعلوم. فإن قيل هذا المفهوم المردد لا بحث عنه في شيء من العلوم؛ بل إنما يبحث في العلوم عن كل واحد واحد من خصوصيات هذا المفهوم، فكيف يصح أن يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم لأنَّ موضوع العلم ما يبحثُ فيه عن أعراضه الذاتية

---

[145] – ج /د

[بإرجاء ضمير أعراضه إلى ما][146] قلنا: نعم إلا أنّ معناه ما يرجع البحث فيه عن الأعراض الذاتية إليه بأن يجعل نفسه أو نوعه أو عرضه الذاتي موضوعاً للمسألة، لا ما يبحث فيه بالفعل عن الأعراض المختصة به، بأن يجعل نفسه فقط نوعاً موضوعاً للمسألة، ويحمل عليه عوارضه الذاتية فقط. يعني أنه لا يلزم أن يبحث في الفن بالفعل عن العرض الذاتي لنفس الموضوع.

فإن قيل كيف يصح أن يُراد بالمعلوم مفهومه والحال أن شيئاً من محمولات الفن ومحمولات المسألة لا يعرضه أصلاً؛ وإنما يعرض لما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع والأفراد. قلنا: ليس المراد بالمفهوم ههنا الأمر الكليّ الاعتباريّ الذي لا وجود له في الخارج؛ بل ذات هذا المفهوم لكن باعتبار خصوصية النوعيّة أو الفرديّة بل مطلق الذات المتّصفة بالمفهوميّة [147] قديماً أو حادثاً موجوداً أو معدوماً؛ لأن المعدومات تتصف بالمعلومية أيضاً ولك أن تختار الشقّ الثاني بأن تقول موضوعه هو أنواع المعلومات قديماً أو حادثاً موجوداً أو معدوماً كما قالوا موضوع الحكمة أنواع الموجودات[148]؛ فيكون قولهم موضوع الكلام: هو المعلوم إشارة إلى جهة وحدة الموضوع ويكون الموضوع أموراً متناسبة في أمر عرضي [149] فعلى هذا يكون الأعراض العامة المشتركة بين الأنواع مخصصة لكل نوع بقيود مخصصة كما خصص المساواة في الحسابات بالمساواة العددية والوجود بالوجود الواجبي في الكلام لكن يرد عليه ما سيأتي في القول الثاني.[150]

من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة لها اعترض عليه في شرح المواقف[151] بأن هذه الحيثية لا دخل لها في عروض القدرة وغيرها من الأعراض المبحوث عنها في الفن، فلا يكون عرضاً ذاتياً للمعلوم من تلك الحيثية. وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينيّة أقول فيه بحث لأن الحيثيّة المذكورة في موضوعات العلوم لها اعتبارات:

---

[146] ج –

[147] د: المعلومية

[148] انظر شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت: 759هـ تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت 816هـ ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت ج 1 ص 47.

[149] +ب/ج/د [وهو مفهوم المعلوم]

[150] +ج/د [في أنه ذاته تعالى ليس بينا في نفسه ولا مبينا في علم آخر ولا يجوز أن يبين في هذا العلم فلا يكون موضوعا له وأما المعلوم فبين في نفسه فيجوز أن يجعل موضوعا له]

[151] انظر شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت: 759هـ تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت 816هـ ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت ج 1 ص 47.

- أحدهما: أن يكون جزء من الموضوع أو قيد الموضوعيّة على معنى أن البحث عن الأعراض التي يلحقه من تلك الحيثية كما في قولهم موضوع العلم الإلهي هو الموجود من حيث هو موجود، على معنى أن يبحث فيه عن العوارض التي يلحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض. ولا يبحث فيه عن تلك الحيثيّة لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عن جزئه أو عن قيده، ولأنه لا يبحث في ذلك العلم إلا عن العوارض اللاحقة لموضوعه من تلك الحيثية. فلو بحث فيه بحث عن تلك الحيثية أيضا لزم أن يلحق الموضوع من جهة نفسه أو من حيثية أخرى وكلاهما باطلان للدور والتسلسل.
- وثانيهما: أن يكون الحيثية بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في العلم عن نوع منها؛ فالحيثية بيان ذلك النوع فحينئذ يكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم. كما في قولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض، وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي.

ففيما نحن فيه يجوز أن يكون الحيثية من قبيل الثاني فيكون بياناً للأعراض المبحوث عنها في الكلام، لا من قبيل الأول حتى يرد عليه ما ذكر.

وقد يقال إن الموضوع عبارة عن أعراضه الذاتية؛ فكان المعتبر فيه أمران البحث وعروض العوارض؛ فيجوز أن تكون الحيثية متعلقة بالأمر الأول مع قطع النظر عن الثاني على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثية أي يُلاحظ في جميع المباحث هذه الحيثية لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون عروضها للموضوع بواسطة هذه الحيثية. لكن يرد عليه أن العوارض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في عروضها لا يكون للمقيد بهذه الحيثية؛ بل للمطلق والموضوع هو المقيد بها لا المطلق؛ فيلزم أن لا يكون تلك العوارض عوارض للموضوع وهذا خلف.

ثم المراد من العقائد الدينيّة هي القدم والوحدة[152] والحدوث[153] وصحة الإعادة [154]ونحوها مما يعضد[155] إثباته في الفن ومن الوسيلة هو تركب الجسم من الجواهر المفردة وعدم تمايز المعدومات؛ فإن الأول وسيلة إلى إثبات الحدوث، والثاني إلى إثبات تعدد صفات الله تعالى وكونها موجودة في نفسها ونحوها، وقيل ذات الله تعالى إما وحده على ما ذهب إليه القاضي الأرموي[156] أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إلى ذاته تعالى على ما ذهب إليه صاحب الصّحائف[157] ؛فحينئذ يكون الموضوع أمرين متناسبين في المعلوم أو في الموجود، وذلك لأنه يبحث فيه عن صفاته تعالى، وأفعاله[158]، وأحواله، وعن أحوال الممكنات من حيث اِحتياجها إليه تعالى. ورُدَّ بوقوع البحث في الكلام عن أحوال الجواهر والأعراض لا من حيث استنادها إليه تعالى لقولهم الجواهر أن لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل وغيرهما من أكثر مباحث الأمور العامّة والجواهر.

والجواب عنه: أنه يجوز أن يكون ذكرها على سبيل المبدائية لا على كونها مسائل الفن، فلا يلزم أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه. فإن قيل لاشكّ أن تلك المباحث ليست من الأمور البيِّنة التي لا تحتاج إلى البيان فلا بد من بيانها فإن بُيِّنَ في هذا الفن يكون من مسائله لا من مبادئه؛ فيجب أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه وليس كذلك لعدم استنادها إليه، وإن بُيِّنَ في علم آخر لا بد أن يكون ذلك العلم شرعياً وأعلى منه وأشرف لأن العلم الأعلى لا يتوقف على الأدنى منه ولا الشرعي على غير الشرعي ولا علم شرعي ثمة أعلى من علم الكلام وأشرف منه؛ لأنه أساس جميع العلوم الشرعية بالاتفاق. قلنا لا نسلم أن ما يُبيّن فيه مبادئ العلم الشرعي يجب أن يكون شرعياً وأعلى منه للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويُبيّن فيها بعض مبادئه مع أن غير شرعي وأدنى منه شرفا

---

152 +ب/ج/د [للصانع]

153 + ب/ج/د [للعالم]

154 +ب/ج/د [للأجسام]

155 +ب/ج/د [يقصد]

156 هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد بن حامد الأرموي الأذربيجاني التنوخي الدمشقي الشافعي. ولد في مدينة أُرمية من أعمال أذربيجان وهي الآن تسمى رضائية تابعة لدولة إيران. وذلك سنة 594 هـ، نشأ وتلقى علومه الأولية في بلده توفي في مدينة قونية 682 هـ لترجمته كاملة. ينظر في طبقات الشافعية لابن السبكي 8/ 371، الأعلام للزركلي 8/ 41، 42.

157 صاحب الصحائف: هو شمس الدين محمد السمرقندي المتوفى سنة 600هـ، وهذا الكتاب شرحه البهتشتي بشرحين انظر كشف الظنون 1075/2.

158 +ب/ج/د [أحكامه]

ولأن الشيخ قال في الشفاء[159] أن مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تتبين في علم أصلاً وقد تكون غير بينة فيبين في علم أعلى منها لجلالة شأنها عن أن تتبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فإنها من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدنى منه لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لإثبات الهيولى والصورة؛ فيجب أن يبين لمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يدور. وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله وأن لا يبين لمسألة يتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسألة باعتبار كأكثر مسائل الهندسية وككون الأمر للوجوب، فإن مسألة من الأصول ومبدأ لمسألة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى" فاعتبروا". ويجب في هذا القسم أن يرجع البحث إلى أحوال موضوعه ليصح كونه من مسائله فما نحن فيه أعني البحث عن أحوال الجواهر والأعراض من غير أن يستند إليه تعالى لا يكون من هذا القبيل لعدم رجوعه إلى أحوال موضوعه؛ فتعين البيان في علم أدنى منه وأعلى بحيث يثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة لقواعد الشرع، وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية كالإلهي الباحث عن أحوال الموجود على الإطلاق فإنه أدنى من الكلام شرفاً وأعلى منه من حيث عموم موضوعه هكذا حققه التفتازاني في شرح المقاصد[160] ورد أيضا بلزوم كونه أي كون ذات الله تعالى بديهياً أو كسبياً مبنياً في علم آخر وكلاهما باطل.

أما الملازمة فلأن وجود الموضوع لا يجوز أن يبين ذلك في العلم لأن المطلوب المبين فيه إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه ولا شك أن يتوقف على وجوده؛ لأن إثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلو كان وجوده من الأعراض المطلوبة فيه لزم الدور أو التسلسل فيلزم أن يكون بديهياً أو مبنياً في علم آخر وكلاهما باطل، إما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن ذلك العلم الآخر إن كان أعلى منه فلا علم أعلى من الكلام بالاتفاق، وإن كان أدنى منه فموضوع الأعلى لا يبين في الأدنى منه. وفي كل من بيان الملازمة وبطلان اللازم بحث.

أما في الأول فلأن إثبات الأعراض الذاتية التي هي غير الوجود لا شك أنه يتوقف على وجود المثبت له، وأما إثبات الوجود فلا فرق بينه وبين سائر الأعراض الذاتية وقولهم إثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له مختص بسائر الأعراض غير الوجود على ما صرح به الإمام ولو سلم أنه أعم لكن ليس معناه أن وجود المثبت له مختص له مقدم

[159] انظر ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، مراجعة وتصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور ت: سعيد زياد والأب قنواتي وزارة الثقافة والإرشاد القومية المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1960 ص10

[160] انظر "شرح المقاصد في علم الكلام" التفتازاني ت 791هـ ج 1 ص 14.

بل معناه على ما حققه العلامة الدواني[161] أن ثبوت الثابت لا ينفك عن ثبوت المثبت له بل يستلزمه إما مؤخرا عنه كثبوت البياض للجسم[162] و إما مؤخر كثبوت الوجود للماهية وإما مقدما عنه كثبوت الإمكان للموجود لأن الشيء ما لم يكن ممكنا لم يكن موجودا فعلى هذا يجوز أن يكون الموضوع من أعراضه الذاتية التي لا يتوقف اثباته على سبق الوجود عليه حتى يلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل إن الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها، وأما الوجود الخاص الواجبي فهو جزئي حقيقي سواء كان عينه أو غيره فلا يحمل عليه قطعا فلا يكون من الأعراض الذاتية أيضا قلنا[163]: لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء منها ومن عدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الأعراض الذاتية لشيء لجواز أن يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الأعراض الذاتية لذات الوجوب ويصح حمله عليه لكونه كليا على أنه يجوز أن يراد بالحمل المعتبر في الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق إذ لا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود وأما في الثاني فلأنه يجوز أن يتبين موضوعه في علم آخر كعلم الإلهي على ما

[161] محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين 918 – 830هـ = 1427 - 1512 م: قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. له (أنموذج العلوم – خ) و (تعريف العلم – خ) و (ثبت – خ) في ذكر مشايخه، و (إثبات الواجب – ط) رسالة، و (حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام – ط) و (أفعال العباد – ط) رسالة، و (حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازيّ – ط) و (شرح العقائد العضدية – ط) و (تفسير سورة الكافرون – خ) و (الأربعون السلطانية – خ) حديث، و (حاشية على مباحث الأمور العامة – خ) و (شرح تهذيب المنطق – خ) و (الأسئلة الشريفة القرآنية – خ) رأيته في مكتبة الفاتيكان (488 عربي) و (شرح هياكل النور للسهروردي – خ) ظفرت بنسخة منه، بخط الشيخ محمد عبده (مفتي الديار المصرية) ، جاء في آخرها: (..تحريره بيد مؤلفه بعد العشاء. سنة 872 بدار الموحدين هرمز، في الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيها السلطان السعيد ابن المظفر جَهانِشَاه ورفع درجته في عليين، وكان نهضه إلى جانب ديار بكر في أوائل هذه السنة ووقوع هجوم الأعداء عليه واغتياله في الثالث عشر من ربيع الأول للسنة المذكورة). وله رسائل بالفارسية ترجم بعضها إلى الإنجليزية انظر الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة الخامسة عشر 2002م ج 6 ص 32-33.

[162] +ب/ج [وإما معا كثبوت الوجود للماهية]

[163] +ب/د [إن أراد بالعرض الذاتي ما ينتزع عن ذات الموضوع بتجريده عن المشخصات ويحمل عليه كما في زيد إنسان أو بتجريده عن المنوعات كما في الإنسان حيوان سلمنا أن المشترك بين الموجودات لا يكون عرضا ذاتيا بهذا المعنى وإن أريد به ما ينتزع عن ذات الموضوع بطريق انتزاع اللازم عن الملزوم كما في قولك الأربعة زوج أو بطريق نسبته الموضوع إلى آخر كما في قولك السماء فوق الأرض فإن الفوقية منتزع من السماء بالنسبة إلى الأرض فلا نسلم أن المشترك لا يكون عرضا ذاتيا بهذا المعنى فالوجود المطلق عرض ذاتي لازم الواجب لأنه منتزع من ذاته لا بالنسبة إلى أمر آخر وعرض ذاتي مفارق للممكنات لأنه منتزع من ذوات الممكنات بالنسبة إلى الفاعل لاحتياجه إليه ولو سلم أنه لا يكون عرضا ذاتيا لشيء منهما لكنه لا يلزم من عدم كونه الوجود المطلق عرضا ذاتيا]

ذكرناه في المبادئ من الشيخ وذهب إليه القاضي الأرموي[164] فإن قيل المعلوم الذي جعلوه من موضوع الكلام في القول الأول ماذا حاله[165] في هذا العلم أو علم آخر.

قلنا: إنه بين الوجود في نفسه كالموجود في القول الثاني لأنا كما نحكم أن شيئا ما موجود بالبداهة كذلك نحكم أن شيئا ما معلوم بالبداهة وقيل: هو أي موضوع الكلام الموجود من حيث هو أي من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض قيل: لا فرق على هذا القول بين موضوع الكلام وموضوع العلم الإلهي لأن موضوع الكلام هو الموجود من حيث بأنه هو واجب بأنه يبحث في الكلام من أحوال الوجود على قانون الإسلام وفي الإلهي على قانون عقولهم وافق الشرع أو لا ورد هذا القول بأنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوال أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل حيث يقال النظر الصحيح يفيد العلم ودلالته ووجه دلالته كذا وينقسم إلى كذا وكذا وأجيب عنه بأن هذه الأمور كلها وإن لم يكن لها وجود في الخارج لكنها موجودات في الذهن فيشملها الموجود ورد في المواقف[166] بأن الوجود الذهني قد أنكره المتكلمون فلا يجوز أن يأخذ الموجود أعم من الخارجي والذهني أقول لا نزاع للمتكلمين القائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات وتميز بعضها عن بعض بحسب المفهوم وإنما نزاعهم في كون العقل بحصول صورة من المتعقل في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة على ما صرح به في بحث الوجود من شرح المقاصد[167] فعلى هذا لا يلزم من إنكار المتكلمين حصول الصورة في العقل إنكارهم الوجود الذهني مطلقا[168].

[ولو سلم فلا نسلم كون مرادهم بالموجود ههنا الموجود الخارجي][169]؛ بل مرادهم على ما ذهب إليه بعضهم أعم من الخارجي والذهني أي مفهوم الموجود مطلقا واجبا أو ممكنا جوهرا أو عرضا على ما مر من العلوم من أن المراد به المفهوم مطلقا ولو سلم أن المراد هو الموجود في الخارج لكن يجوز أن يكون بحث النظر والدليل من قبيل المبادئ على وجه ما ذكرناه من قبل وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود ثم شرع لبيان فائدته المخصوصة المترتبة

---

[164] سبقت ترجمته

[165] + ب/ج/د [بين أو مبين]

[166] انظر المواقف للإيجي 258-259

[167] انظر "شرح المقاصد في علم الكلام" لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت 791هـ تحقيق دار المعارف النعمانية 1981 باكستان ج 1 ص 71.

[168] +ب /ج/د [حتى لا يجوز تقسيم الوجود الخارجي والذهني وقد يقال ليس مرادهم بالوجود ههنا الموجود الخارجي]
+ج/د [بشرط الوجود الخارجي]

[169] – ج/د

عليه المتضمنة لاعتقاد فائدة ما الذي يتوقف عليها إمكان الشروع في العلم فقال وفائدته أي فائدة الكلام المترتبة عليه في الواقع ولا بد من اعتقادها لئلا يعد عبثا في شروعه عرفا ولا يقع في سعيه فتور الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان – قال الله تعالى " يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ "[170]– وإرشاد المسترشدين إلى عقائد الدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم إلى غير ذلك من فوائده.

**العقائد:**

أي المعتقدات ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل واعلم أن الأحكام الشرعية قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد قولنا الله واحد [عالم قادر][171] ونحو الإجماع حجة والأجسام معادة وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد.

والثاني: ما يقصد به كيفية العمل كقولنا الوتر واجب والصلاة والزكاة فريضة ويسمى هذه عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية والأول مضبوطة لا تتزايد [فيها نفسها][172] ولا يتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها بالأدلة وإنما يتكثر وجود استدلالاتها وطرق دفع شبهها وقد دون علم الكلام لهذا، بخلاف الثاني لأنها لا تكاد تنحصر في عدد؛ بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها، وإنما مبلغ من يعلمها وهو النهي التام لها وقد دون لها علم الفقه، وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية وباعتبار موضوعه. وهو العلم الباحث عن أحوال المكلفين على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

**العلم:**

يقال في الاصطلاح على معان منها إدراك العقل؛ فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل ومنها أحد أقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد، ويفسر بأنه الجزم الثابت المطابق للواقع

---

[170] سورة المجادلة 11.

[171] ج –

[172] ج –

ومنها للواقع، ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة وافترقوا فيه فرقتين، فرقة قالوا: إنه إضافة بين العالم والمعلوم وفرقة قالوا إنه صفة ذات إضافة ولهم فيه[173] تعريفان:

أحدهما: ما اختاره أبو منصور الماتريدي[174] وهي صفة أي أمر قائم بالغير أي بجزء من أجزاء العالم من غير تعيين المحل لأن محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند أهل الحق؛ بل يجوز عندهم عقلا أن يخلقه الله تعالى في أي جزء من أجزائه البدنية أو غيرها لأن البنية ليس شرطا للعلم والحياة لكن السمع دل على أن محل العلم هو القلب[175] كقوله تعالى" فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا "[176].

وقال الحكماء محل العلم بالكليات النفس الناطقة وبالجزئيات، إلا أنها من الحواس الظاهرة والباطنة على ما هو المشهور، وقال بعضهم: المدرك للكليات والجزئيات هي النفس الناطقة ولكن إدراكها للكليات بالذات وللجزئيات بالواسطة إلا أنها فيكون صور الكل مرتسمة في النفس وهذا بناء على تفسيرهم العلم بحصول الصورة في العقل[177] [وإنه يشمل الظن والشك والوهم والتقليد والجهل المركب لأنها كلها علم عندهم][178].

يتجلى: أي ينكشف انكشافا تاما على ما هو المتبادر بها أي تلك الصفة المذكورة أي ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما ممكنا أو محالا كليا أو جزئيا إن قامت هي أي تلك الصفة به راجع إلى من أي جزء من أجزاءه على ما ذكرناه فخرج عن التعريف ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة، وغير النفسانية كالسواد لعدم الانكشاف بها، والظن ،والشك، والوهم، والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب أيضا؛ لعدم

---

[173] + ب/ج/د [باعتبار كونه صفة]

[174] انظر كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي (ت 333هـ) ت: د. فتح الله خليفة دار الجامعات المصرية الإسكندرية ص 33 ،كتاب الكفاية في الهداية لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت 580 هـ) تحقيق أ.د. محمد آروتشي دار ابن حزم الطبعة الأولى 1435هـ /2014م بمركز البحوث الإسلامية إستانبول ص 101-102

[175] +ب [وقيل إن محل العلم كليات النفس الناطقة وبالجزء وأما بالجزئيات إلا أنها من الحواس الظاهرة والباطنة على ما هو المشهور وقال بعضهم إن الدرك للكليّات والجزئيّات مع النفس الناطقة ولكن إدراكها للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة آلاتها فيكون صورة الكل مرتسمة في النفس وبهذا بناء على نفسه]

[176] سورة الحج 44

[177] : ب [الفعل]

[178] – ج

الانكشاف التام بها فبقى إدراكات الحواس، والتصور، والتصديق اليقيني ولا محذور فيه إلا في عد ادراكات الحواس علما على ما هو مذهب الأشعري[179]؛ مع كونه مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين.

وصاحب التعريف وهم الماتريدية مخالفا أيضا للعرف واللغة لأن البهائم ليست من أولى العلم إلا أن يقال أن البهائم وإن لم يكن من أولى العلم بالكليات لكنها من أولى العلم بالجزئيات أو يرتكب الفرق في الإدراك الحسي بين البهائم والعقلاء ويجعل إحساس العقلاء علما دون البهائم على ما يشعر به التعريف حيث قال لمن أو يقال المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بواسطة الحواس بدليل قولهم إن المدرك في الحقيقة هو العقل والحواس آلات فينطبق التعريف على مذهب صاحبه[180]. وقيل: واختاره الأشعري وأكثر أصحابه صفة توجب لمحلها وهي القلب بدلالة السمع على ما ذكرناه تمييزا لمتعلقها لا يحتمل ذلك المتعلق النقيض أي نقيض ذلك التمييز.

اعلم أن ههنا أربعة أمور الصفة ومحلها والتمييز ومتعلقه وضمير لا يحتمل بتحمل أن يرجع إلى كل من هذه الأربعة وكذا النقيض يحتمل نقيض الأربعة فيحصل من ضرب الأربعة في الأربعة ستة عشر احتمالا بعضها محقق وبعضها مقدر والمختار ما قدرناه فحاصله: أنه صفة قائمة بمحل متعلقه بشيء توجب إيجابا عاديا لمحلها أمرا يتميز به متعلقها تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك الأمر، فقول توجب تمييزا أخرج الصفات النفسانية وغيرها؛ لأنها إنما توجب لمحلها تميزا لا تمييزا، وقوله لا يحتمل النقيض إخراج الظن، والشك، والوهم؛ لأن متعلق التمييز الحاصل بها يحتمل نقيضه حالا، والجهل المركب أيضا لاحتماله النقيض ما لا لجواز أن يطلع على ما في الواقع؛ فيزول عنه اعتقاده إلى نقيضه، والتقليد أيضا لأنه يزول بالتشكيك، لعدم استناده إلى موجب؛ فبقي إدراكات الحواس، والتصديق اليقيني، والتصور داخلة فيه بناء على أنه لا نقيض في التصورات؛ فلا يحتمله وذلك لأن النقيضان هما المفهومان المتمانعان لذاتهما، ولا تمانع بين التصورات. فإن مفهومي الإنسان وللإنسان مثلا في أنفسهما مع قطع النظر عن صدقهما على شيء مفهومان مفردان لا تمانع بينهما أصلا لجواز تعلقهما معا؛ فيجتمعان، وعدم تعقلهما معا فيرتفعان.

وإذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يكون بينهما تقابل التضاد بالنسبة إلى ذلك الموضوع الواحد لا التناقض وباعتبار ثبوتهما كذلك الشيء يحصل قضيتان متنافيتان أحداهما محصلة، والأخرى معدولة تنافيا صدقا؛ لكنهما ليستا بمتناقضتين أيضا لعدم اتحاد نسبتهما بل محمولاهما متقابلان تقابل التضاد، وإنما يكونان متناقضتين لو جعل السلب

---

[179] كتاب المواقف ج2 -ص99

[180] +ج [وهم الماتريدية]

راجعا إلى نسبة صدق الإنسان لذلك الموضوع فحينئذ يكونان قضيتين متناقضتين بالفعل، وكذا قولنا حيوان ناطق حيوان ليس بناطق على وجه التقييد لا يتدافعان أصلاً لأن السلب في ليس ناطق حينئذ يرجع إلى النسبة التقييدية فلا يتدافعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة التقييدية على وجه الايجاب الجزئي وعدم وقوعها على وجه السلب الجزئي فلا تناقض بين التصورات نفسها، وأما قول المنطقيين عكس النقيض أن يجعل نقيض المحمول موضوعاً ونقيض الموضوع محمولاً فهو مجاز على الوجهين

– أحدهما: أن يعتبر نسب الأطراف إلى الذات تقييداً إيجابياً أو سلبياً ويسمّون هذا نقيضاً بمعنى السلب.

– وثانيهما: أن يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموناً اليها معها شيئاً واحداً ويسمّونه نقيضاً بمعنى العدول. فعلى الأول يرجع إلى التناقض بين القضايا، وعلى الثاني بين الشيء وعدوله على معنى أن المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتهما، هذا ما ذهب إليه المتأخرون وأما الشيخ فقد قال في الشفاء: "أن بين المفردين تناقضا[181] "حتى اعترضوا به على تعريف التناقض باختلاف القضيتين وأجابوا عنه: بأن المراد تعريف التناقض بين القضيتين لا مطلق التناقض فإن قيل فعلى مذهب أن لا تناقض بين التصورات يلزم أن يكون جميع التصورات علوماً مع أن بعضها غير مطابق قلنا: أن التّصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلاً فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً هو حجر مثلاً وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة الإنسان وعلم تصوري به والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتّصورات كلّها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكناً أو ممتنعاً[182] فلا إشكال، ثم المراد بالتمييز ههنا ليس هو المعنى المصدري أي المحل أي القلب مميزاً أي ليس له نقيض أصلا لا في التصور ولا في التصديق حتى يتصف باحتماله له وعدم احتماله بل المراد به ما به التمييز أعني: الصور الحاصلة في المحل في التّصور من الماهية المتصورة والنفي والإثبات في التّصديق مثلا إذا تعلّق علمنا بماهية الإنسان

---

[181] انظر ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، مراجعة وتصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور ت: سعيد زايد وزارة الثقافة والإرشاد القومية المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1960 ص156

[182]+ب/د [واعترض عليه حاصله أن كون تلك الصورة تصور للإنسان و إدراكا موقوفا على أن يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء ومن ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الإنسان عين العلم بالإنسان الذي هو وجه ههنا وليس كذلك بل بينهما فرق فإن معنى العلم بالوجه أن يحصل في الذهن صورة يكون إلى ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورة ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه التي للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه المعلوم بواسطة هو كذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالإنسان وإن كان مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه مطابقا له والمتصور في المثال المذكور هو هذا إذا المتصور هو الشبح والصورة الإنسانية التي لاحظته والجواب عنه أنه إن أراد أن المتصور هو الشبح من حيث الحجرية فهو باطل وإن أراد أنه هو الشبح من حيث الإنسانية فهو مطابق للمتصور(+د صح)]

حصل عندنا صورة مطابقة لها بها يتميز عما عداها ولا يحتمل تلك الماهية نقيض تلك الصورة لعدم نقيضها وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندنا إثبات أحد الطّرفين للآخر بحيث يتميزان بذلك الاثبات عما عداهما، فإن قيل: إن القول بالصورة الذهنية فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف لا يقولون به قلنا: ليس المراد بالصورة الذهنية ههنا ما اصطلح عليه الحكماء فإن مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله إلا في التشخصات الخارجية والذهنية وهو الذي أنكره المتكلمون بل المراد بالصورة ههنا هي الشبح والمثال الشبيهة بالتخيل في المرآة وليس هذا من الوجود الذهني بالمعنى المذكور، ثم إنّه لا فرق بين القولين في كون العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم وانما الفرق في موجبها وهي توجب انكشاف المعلوم على القول الأول وأمراً يتميز وينكشف به المعلوم على القول الثاني، وقيل: بين المعاني يعني أن من يرى رأي الأشعري من أن إحساس الحواس علم لمتعلقاتها اِقتصر على الحد المذكور ومن لم ير رأيه أدرج في التعريف بين المعاني فيخرج منه أي من التعريف ادراك الحواس الظاهرة فإنها توجب تمييزا في الأمور العينية المحسوسة لا بين المعاني، فإن قيل: إنّ مقتضى هذا القيد أن لا يعلم الجزئيات المحسوسة أصلاً مع أنّا قد نعلم لوناً مخصوصاً في محل مخصوص قبل رؤيته ثم ندركه حسّاً عند رؤيتنا.

قلنا: هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي وبين إدراكه على وجه كليّ فإنّ الأول: هو العلم على الوجه الكلي والثاني: هو الإدراك على الوجه الجزئي، لكن بقي الإشكال بإدراك الجزئي بعد غيبته عن البصر فإنه ليس إحساساً لغيبته عن الحس ولا علماً لأنه إدراك العين المحسوس[183] على وجه جزئي.

فإن قيل: إنّ المدرك بعد الغيبة عن الحس أمر خيالي يصحّ تعلق العلم به وليس من الأعيان بل من المعاني لكن بمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته اشتبه الحال، قلنا: ليس كلامنا فيما يتعلق بالأمر الخيالي الذي هو من قبيل المعاني من الإدراك حتى يقال إنه علم؛ بل في نفس ذلك الأمر الخيالي الذي أدركنا به العين المخصوص ثم غاب العين وبقي ذلك الأمر الخيالي فهل هو علم ام لا؟ وقيّد بعضهم المعاني المذكورة بالكليّة لإخراج إدراك المعاني الجزئية عن الحد كإدراكنا بآلامنا ولذاتنا وسائر المعاني الجزئية الموهومة تخصيصاً للعلم بالكلي والمعرفة بالجزئي، [ومن لم ير هذا الاختصاص لم يقيد بالكلية فيتناول العلم بالمعاني الكلية والجزئية وهو][184] الصحيح؛ لأنه تعالى عالم بالكليّات والجزئيّات مع أنه لا يقال إنه تعالى عارف.

---

[183] +ب [علم بل في نفس ذلك الأمر الخيالي الذي أدركنا به العين المخصوص ثم غاب العين وبقي ذلك الأمر الخيالي فهل هو علم أم لا وقيد بعضهم المعاني المذكور]

[184] – ج

ونقض أي التعريف الثاني بالعلوم العاديّة التي هي من أفراد المحدود وهي العلوم المستندة إلى العادة كعلمنا بأن الجبل الذي رأيناه سابقاً لم ينقلب الآن ذهباً لاحتمالها النقيض؛ لأن الفاعل مختار وقدرته شاملة لجميع الممكنات والجواهر الفردة التي يتركب منها الأجسام متماثلة في ذاتها متساوية في قبولها الصفات المتقابلة كالذهبيّة والحجريّة، فالجبل حينئذٍ يكون عبارة عن: مجموع جواهر فردة مخصوصة موصوفة بالحجريّة وذلك المجموع بعينه قابل للذهبيّة المستلزمة لنقيض الحجريّة فتحقق المحل القابل للضدين مع ثبوت الفاعل المختار يوجبان جواز الانقلاب فالحكم بكونه حجراً يحتمل لنقيضه.

وأجيب بأن اِحتمالها أي العلوم العادية للنقيض بمعنى أنه لو فرض بدلها وقوع نقيضها لم يلزم منه أي من ذلك النقيض المفروض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يلزم من فرض طرفيه في محل قابل له محال لذاته لا احتمال متعلق التمييز الواقع في العلوم العادية له أي للنقيض وذلك لأن الاحتمال بالمعنى الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت لجميع الممكنات في حد ذواتها كما ذكرناه، والاحتمال بالمعنى الثاني هو أن يكون متعلق التمييز يحتمل لأن يحكم فيه الشخص المميز بنقيضه حالا أو مآلا ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم اِستناده إلى موجب والمراد بالاحتمال المنفي في التعريف المذكور هو الاحتمال الثاني وثبوته في العلوم العادية ممنوع لأن استحالة اتصاف متعلق التمييز في العاديات كالجبل مثلا بالنقيض ثابتة البتّة في كل وقت علم كونه حجراً فيه فتحقق عدم احتمال النقيض البتّة والذي أثبتم هو التجويز العقلي والامكان الذاتي لا الذي نفيناه.

وقد يقال: أنّا لا نسلم أن الجواهر الفردة التي يتركب منه الجبل متجانسة متماثلة في ذاتها بل هي متخالفة الحقائق وما يتركب منه الجبل لا يجوز أن يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه النقيضان فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملاً لنقيضه أصلاً، نعم يمكن أن يعدم الله تعالى الجبل ويوجد بدله الذهب لكنّه لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع. فإن قيل نحن نأخذ الموضوع ما هو أعم من الحجر والذهب كالشاغل للمكان المخصوص فيتحد الموضوع ويحتمل النقيض قلنا: لا بدّ في التناقض بين القضايا الحقيقية من اتحاد الموضوع وعدم تجانس الجواهر الفردة ينافي اتحادهما اللّهم إلا أن يكتفى في احتمال النقيض بمجرد الإمكان فإن الإمكان الذاتي مع وجود الفاعل المختار يكفي في إمكان احتمال النقيض مع تخالف حقائق الجواهر الفردة، لكنّه يرجع إلى الاحتمال العقلي وقد مرّ أن غير مراد.

وقيل حصول صورة الشيء في العقل وهو للقائلين بالوجود الذهني من الحكماء والمتكلمين واعترض عليه بأن العلم بالشيء لا يحصل عندهم قبل حصول صورة الشيء في الذهن بل إنما يحصل عند حصولها. والحاصل عند حصولها ثلاثة أمور: الصورة نفسها، وقبول الذهن لها، واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، فذهب بعضهم: أن العلم هو الصورة الحاصلة، وبعضهم: هو قبول الذهن لها، وبعضهم: هو الإضافة المخصوصة، فعلى الأول: يكون من مقولة الكيفية النفسانيّة، وعلى الثاني: من قبيل الانفعال، وعلى الثالث: من قبيل الإضافة، وأما نفس حصول الصورة في الذهن الذي هو من مقولة الفعل فلم يقل به أحد منهم فلا يصح التعريف به، وأجيب عنه: بأن المراد هي الصورة الحاصلة للشيء بطريق إضافة الصفة إلى الموصوف تطبيقا له على المذهب الأول وهو الأصح عندهم، لأن الصورة قد توصف بالمطابقة وعدم المطابقة كالعلم بخلاف الانفعال والإضافة لأنهما لا توصفان بهما [هكذا وجهه الشريف العلامة[185]][186] وقد يجاب عنه: بأن نسبة الحصول إلى الصورة في الذهن كنسبة الوجود إلى الماهية في الخارج فكما أن الوجود عين الماهية في الخارج كذلك لحصول عين الصورة في الذهن بمعنى أنه ليس ههنا حصول وصورة تعرض الأول للثاني على ما قالوا في الوجود فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وأخرى حصولها وهذا في الحقيقة اختيار للمذهب الأول أيضا وعلى التقديرين يكون العلم عبارة عن الصورة الذهنية وهذا ظاهر. وإنما الكلام في تحقيق تلك الصورة وهم فيها فرقتان: فرقة تدعي أن تلك الصورة مخالفة لذي الصورة بالذات والحقيقة وهم القائلين بأن الموجود في الذهن هو مثل الأشياء وأشباحها لا أنفسها، وعلى قولهم يكون العلم مغاير للمعلوم بالذات ولا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة؛ بل بحسب المجاز فمعنى قولهم مثلا النار موجودة في الذهن أن شبحها موجودة فيه لا شبحها نفسها لكن شبحها نسبة مخصوصة لماهيتها بسببها كان ذلك الشبح علما لها لا لغيرها، ولا يرد عليهم ما أورده المتكلمون أنه لو كان للأشياء وجود ذهني لزم أن يكون الذهن حارا وباردا ومعوجا ومستقيما عند تصوّر الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة إذ لا معنى للحار والبارد إلا ما حصل فيه الحرارة والبرودة وكذا غيرهما[187] لأنه إنما يلزم تلك اللوازم لو كان الحاصل في الذهن نفس هذه الأشياء لا أشباحها المخالفة لها بالذات. وفرقة تدعي أن تلك الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات مغايرة له بالاعتبار واللوازم وهم القائلون بأن الموجود في الذهن ماهيات الأشياء أنفسها لا أشباحها.

---

[185] انظر شرح المواقف للشريف علي بن محمد الجرجاني ت(816هـ) ضبط وتصحيح: محمد عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1989 ج 1 ص 98

[186] –ج

[187] +د [وكذا المعوج والمستقيم]

ويدل عليه أيضا أدلة الوجود الذهني قاطبة وعلى قولهم يكون العلم والمعلوم متحدّين بالذات مختلفين بالاعتبار، ويكون للأشياء وجودان خارجي وذهني، ولا يرد عليهم أيضا ما ذكرناه من إيراد المتكلمين لأن الحاصل في الذهن من الحرارة والبرودة والاعوجاج ونحوها هي ماهيتها الكلية عندهم لا هويتها الخارجية الجزئية، والماهيّة والهوية وإن اتّحدتا بالذات بمعنى أنّ الماهية الكليّة لو وجدت في الخارج لكانت هي هذه الهوية الجزئية ولو وجدت الهوية في الذهن لكانت هي هذه الماهية إلا أنهما متخالفتان في اللوازم.

واللوازم المذكورة هي لوازم الهويّة الخارجيّة لا لوازم الماهية الذهنيّة، فإن قيل: إن هذا الجواب مخصوص بما إذا ادّعى الخصم اتّصاف الذهن بالصفات الموجودة في الذهن الخارج كالحرارة والبرودة والاعوجاج ونحوها، أما لو تشبثت بلوازم الماهية كالزوجيّة والفرديّة أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله، بأن يقول لو حصلت الزوجيّة والفردية والامتناع في الذهن لزم أن يكون الذهن زوجا أو فردا أو ممتنعا، إذ لا معنى للزوج والفرد إلا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا [188] الممتنع لم يكن التفضي عنه بالجواب المذكور، إذ لا يتيسر أن يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من أحكام المتعلقة بهويتها الخارجيّة العينيّة وكذا الفردية والامتناع[189] عينا لها.

قلنا: فحينئذ تتشبث بجواب آخر يبتني على الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصافه به كما أن حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصاف المكان والزمان به، وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله فيه حصول المظروف في الظرف والأشياء المذكورة كلها، أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وأمثالها إنما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتصافه بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

فإن قيل: إنّ حصول هذه الأشياء في الذهن لو كان حصولا لا يقتضي اتصاف المحل بها لما صحّ القول بأن الصورة الحاصلة من هذه الأشياء في الذهن علم لهذه الأشياء، لأن حصول العلم في المحل حصول متأصّل يقتضي اتصاف المحل به، إذ لا يقال إنه عالم لا لحصول العلم فيه بمعنى قيامه به، قلنا: أن الصورة الذهنيّة قد تؤخذ من حيث أن حصولها في الذهن نفسها فحينئذ يكون علما وعرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فحينئذ يكون موجودا عينيا خارجيا[190]، وقد تؤخذ من حيث أن الحصول غيرها فيكون صورة ذهنيّة وماهية للموجود العيني

---

[188] +د [الحال]

[189] +ب/د [إذ لا هوية لها]

[190] +ب/د [لأن الذهن موجود في الخارج فكذا ما يقوم به]

الذي ربّما يكون من الجواهر، وربّما يكون من الأعراض كمًّا أو كيفا أو فعلا أو انفعالا إلى غير ذلك من مقولات الأعراض، فلا يتصف النفس بها ولا هي يحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذه الاعتبار مفهوم لا تَحَقُّقَ له إلا في الذهن، وإطلاق المعلوم عليها يجوز لأن المعلوم ماله صورة في العقل لا في نفس الصورة بهذا حققنا فيه وبه يندفع إشكالان قويان يردان على القائلين بوجود الأشياء نفسها[191]. أحدهما: أنّا إذا رأينا زيدا مثلا وحصل في ذهننا مفهوم الحيوان فإنّا نعلم يقيناً أنَّ هناك أمرين، أحدهما: موجود في الذهن وهو معلوم وكليّ وجوهر، أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر ماهيته إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من مقولة الكيف وصورة ذهنية لذلك المفهوم، فعلى طريقة القائلين بالشبح الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان[192] وهو معلوم وكليّ.

والموجود في الخارج هو شبح ذلك المفهوم وهو علم وعرض قائما بالذهن لا حاصل فيه فيكون موجودا في الخارج لأن المراد بالموجود في الخارج خارج الذهن فلا إشكال أصلا. فإن قيل: قد مرّ أنه لا وجود للأشياء في الذهن بحسب الحقيقة عند أهل هذه الطريقة فكيف يصح أن يقال الموجود في الذهن عندهم هو مفهوم الحيوان، قلنا: إنهم لم ينكروا وجود المفهومات الكليّة في الذهن؛ بل إنما ينكرون صورها الحاصلة في الذهن على ما أَثْبَتَتْهُ الفرقة الثانية، وأما على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن فيشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف ما هو إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو معلوم لا أمر يغايره، وأما على التحقيق الذي ذكرناه فمفهوم الحيوان معلوم وكلي باعتبار نفسه مع قطع النظر عن حصوله في الذهن حصولا غير متأصل مفهوم أيضا، وباعتبار حصوله في الذهن حصولا متأصلا علم وعرض وجزئي موجود في الخارج

وثانيهما: أنّ الحاصل في الذهن لما كان متّحدا مع ذي الصورة بالذات على هذا المذهب لزم أن يكون الشيء الواحد علما ومعلوما وجزئيا وكليا وعرضا وجوهرا إذا كان ذي الصورة جوهرا أو كيفا وكمًّا إذا كان ذو الصورة من مقولة الكم والكيف وفعلا إذا كان ذو الصورة من مقولة الفعل إلى آخر مقولات التسع العرضية. ووجه اندفاعه ظاهر مما ذكرناه من قبل النظر ملاحظة المعلوم لتحصيل المجهول وهذا التعريف يعم التعريف بالمفرد والمركب، وقيل:

---

[191] +ب/د [في الذهن]

[192] +ب [الذي شبحه قائم بالذهن]

مجموع الحركتين الّلتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية، أحديهما في المعلومات المخزونة والثانية في المبادئ المعينة، توضيحه؛

**النظر**:

أن النظر هو: اكتساب المجهولات من المعلومات. ولا شكّ في أنَّ كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم كان بل لا بد له من معلومات متناسبة إياه، ولا شكّ أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت، بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها، فإذا أردنا تحصيل مطلوب مشعور به من وجه فلا بد أن يتحرك الذّهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلومٍ إلى آخر، حتى تجد المعلومات المتناسبة لذلك المطلوب وهي المسمّيات بمبادئه، ثم لا بدّ أيضا أن يتحرك الذهن في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان:

أحداهما: يحصل المادة ومبدأها هو المطلوب المشعور به من وجه ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ. والثانية: يحصل الصورة ومبدأها أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل. فحقيقة النظر عند المحققين هو: مجموع هاتين الحركتين المتوسط بين المعلوم من وجه ناقص والمجهول من وجه أكمل، وعند المتأخرين هو: الترتيب اللازم للحركة الثانية منهما؛ أعني الحركة في المبادئ ليرتبها بناء على أن حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما والحركة الأولى منهما يقابلها الحدس لأنه الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب إلى المبادئ، وإن كان تدريجيا تقابلا لشبه تقابل الصاعدة والهابطة، فإن النّظر صاعدة والحدس هابطة، فإن قيل: أن تعريف النظر بمجموع الحركتين، والترتيب المذكور منقوض بالتعريف المفرد نحو التعريف بالفصل وحده أو الخاصة وحدها، أجيب عنه بوجوه:

**الأول**: أن المعرف[193] يجب أن يكون معلوما بوجه، فالتعريف يكون مركبا من ذلك الوجه والمفرد.

**والثاني**: أن التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات[194] وهي مركبة من الذات والصفة.

**والثالث**: أن يكون بالمشتقات وهي أعم بحسب المفهوم، فلا بد من قرينة مخصوصة فيكون مركبا من القرينة والمشتق.

---

[193] +ب [المفرد]

[194] +ب [بالمشتق نحو الإنسان ناطق]

**والرابع**: أن التعريف بالمفرد وإن جازه لكنّه قليل غير معتبر والكل منظور فيه.

أما الأول: فإنّه يستلزم اعتبار العرض في الحدّ التّام فيما إذا تصور المطلوب بأمر عرضي، ثم حصل ذاتياته بأسرها وعرف بها فإن قيل: لا نُسَلِّم أنّ هذه الصورة حد تام لجواز أن يكون رسما أكمل، قلنا: إنّ الحدّ التّام هو الموصل إلى الكُنْه، والحاصل في تلك الصورة هو الكنه فلا يكون رسما[195] .

وأمّا الثاني: فلأن انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع، ولو سُلِّم فلا يجوز أن يكون معنى المشتق مركبا من الذات والصفة لأنه إن أريد مفهوم الذات فهو عرض عام لا يجوز اعتباره في التعريف بالفصل وحده، وإن أريد ما صدق عليه مفهوم الذات انقلب مادة الإمكان الخاص في الخاصة نحو الضاحك ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، وما قيل: من أنّه يجوز أن يعتبر المفهوم في الخاصة والماصدق في الفصل فلا محذور فليس بشيء لأنه توزيع ينافيه إطلاقهم

وأما الثالث: فلأنه إنّما يتم في الخاصة دون الفصل، لأن اعتبار القرينة المخصصة معه يخرجه عن كونه حدا ناقصا، لأن المشهور أن لا يعتبر في الحد تاما أو ناقصا أمر خارج عن الذاتيات.

وأما الرابع: فلأن إتمامه موقوف على تخصيص النظر المعرّف بالنّظر في المركب حتى لا يضرّ خروج التعريف بالمفرد، وهذا خلاف الفن لأن نظرهم عام، وهو أي النظر ينقسم إلى: صحيح وهو الذي يؤدي إلى المطلوب، وفاسد[196] وهو الذي لا يؤدي المطلوب، لكن لا مطلقا بل باعتبار مادته وصورته، فإن كانتا صحيحتين معا يكون النظر أيضا صحيحا، وإن كانتا أو أحدهما فقط فاسدا فالنظر أيضا يكون فاسدا، وصحة المادة في التصورات بأن يكون المذكور في موضع الجنس جنسا لا عرضا عاما، وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة، وفي موضع الخاصة خاصة شاملة، وفي التصديقات بأن يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعا أو ظنا أو تسليما، وصحة الصورة برعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرّفات والأدّلة، والصحيح يفيد العلم بالمطلوب، وههنا شبه كثيرة مذكورة في محلها مع أجوبتها بطريق جرى العادة عند أهل السّنّة بناء على أن

---

[195]+ ب/د [اللهم إلا أن يقال إن الإيصال إلى الكنه لازم أعم له لوجوه في الرسم الأكمل أيضا ولا دلالة العام على الخاص]

[196] +ب [أعني ما يشمل على جزء صوري مخصوص إذ لو كان العلم بالمقدمات الغير المرتبة ترتيبا صحيحا مؤديا إلى المطلوب لزم أن يكون كل من تلك المقدمات عالما بالمطلوب واللازم باطل وفاسد]

**الممكنات:**

أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى ابتداء وليس بشيء منها مدخل في وجود شيء أصلا إلا أن الله تعالى قد أجرى عادته بإيجاد بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسّة النّار بلا وجوب عنه لأنه فاعل مختار ولا وجوب عليه إذ لا حاكم عليه بحسن شيء وقبحه عنه، لأنه العقل ليس بحاكم عندنا؛ بل إنما يوجده بقدرته واختياره، فإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا، يقال لأنه فعله بإجراء العادة كالإحراق عقيب المماسّة والرّي عقيب الشّرب، وإذا لم يتكرر فعلا أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة، أو نادرا ولا شكّ أنّ العلم بعد النّظر الصحيح ممكن محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائما فيكون عاديا، وذهب المعتزلة إلى أن حصوله عقيب النظر بطريق التوليد بناء على أصلهم أن الأفعال الاختيارية للعباد صادرة عنهم إما بالمباشرة إن لم يكن صدورها عنها يتوسط فعل آخر منها، وإما بالتوليد إن كان بتوسط فعل آخر، فزعموا أن العلم حادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا، فيكون صدوره بطريق التوليد. وهو أن يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركتي اليد والمفتاح وهو باطل على ما سيأتي.

وذهب الحكماء إلى أن حصوله عقيب النظر بطريق الأعداد بناء على أصلهم أنه تعالى موجب بالذات لوجود الأشياء عند الاستعداد التام من القابل، ولا شكّ أن النظر الصحيح يُعِدُّ الذهن إعدادا تاما فيفيض عليه النتيجة من المبدأ الفياض لزوما عقليا وسيأتي بطلانه[197] بشرط

---

[197] +ب/د [وفي المواقف وههنا مذهب رابع اختاره الإمام الرازي وهو أن حصول العلم عن النظر واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فإن بديهة العقل حاكمة بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث وجب أن يعلم أن العالم حادث وأما أنه غير متولد عن النظر فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء هكذا ذكره ثم اعترض عليه بأن هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا يعني أنه مناف لهاتين المسألتين وقال السيد الشريف إنما يصح بهذا المذهب إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى وجود أن يكون لبعض آثاره مدخل في بحث في بعض بحث تمنيع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وإن كان الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما يقول به المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب صدور بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه تعالى أن يفعله بإيجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا تكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب إليه الأشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم إيجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه انتهى حاصله تسليم المنافات في المسألة الأولى دون الثانية قلت لا منافات في الأولى أيضا وإن مذهب الإمام هو مذهب الأشعري غير مناف له أنه يصح بدون حذف قيد الابتداء لأن حاصله أن العلم الحاصل عقيب النظر حاصل بقدرة الله تعالى ابتداء كما أن النظر حاصل بقدرة الله تعالى ابتداء بلا واسطة من ذلك العلم لازم للنظر بحث تمنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه توقف العلم على النظر حتى ينافي صدوره عنه تعالى ابتداء والأشعري لا ينكر لزوم بعض الأشياء لبعض لزوما عقليا مع قوله أن الكل مستند إلى الله تعالى ابتداء وإنما ينكر توقف بعضها على بعض لمنافاته قيد الابتداء بلا حاجة إلى معلم خلافا للملاحدة فإنهم قالوا لا بد في الإلهيات من معلم بمعنى الإمام المعصوم لنا وجوه الأول أن حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب شرعا أو

**العقل**:

واختلف في تفسيره فقال الحكماء: أنه جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التّأثر، ويقال على القوّة للنفس الناطقة بها بكسب العلوم والادراكات، وهي قابلية النفس إشراق ذلك الجوهر أو الجوهر المجرّد.

وقالوا: للنفس باعتبار هذه القوة أربع مراتب:

**الأولى**: العقل الهيولاني كما للأطفال.

**الثانية**: العقل بالملكة، وهو العلم ببعض الضروريّات واستعداد النفس بذلك الاكتساب النظريات من تلك الضروريات.

**الثالثة**: العقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات.

**الرابعة**: العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النّظريات بحيث لا يغيب عنه.

ومناط التكليف من هذه المراتب هي **المرتبة الثانية** على ما صرّح به كثير من الفقهاء الاصوليين وعرفه بعض المحققين من مشايخنا الماتريديّة منهم فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي: بأنه نور يضاء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للنفس الناطقة بتأمُّله بتوفيق الله تعالى ثم قالوا: إنّ الإنسان في أول أمره عديم يدع هذا العقل، ولكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه العقل، فهذا الاستعداد كمن يسمى عقلا بالقوّة، ثمّ يُحدِث العقل فيه شيئا فشيئا يخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجات الكمال إلى أن بلغ ويسمّى عقلا مستقلا.

---

عقلا سواء كان معه معلم أو لا وسواء كان في الإلهيات أو غيرها الثاني أن نظر المعلم لكونه نظرا في الإلهيات يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل الثالث أن صدق المعلم إن علم بإخباره بصدقه في أقواله لزم الدور لأن إخباره إنما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علما علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية بلا حاجة إلى معلم ولهم وجهان أحدهما أنه خلاف العقلاء في المعرفة ولو كان العقل بالنظر كافيا فيها وكان الأمر كذلك بل يكون كلهم متفقين على عقيدة واحدة أجيب بأن ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار فاسدة وعدم تمييز الصحيح منهما عن الفاسد والمفيد المعلم هو الصحيح نعم يفيد كثرة الاختلاف صعوبة التمييز بين الصحيح والفاسد ولا كلام فيه وإنما الكلام في حصول العلم بالصحيح عند تمييزه من الفاسد الثاني أن الناس محتاجين إلى معلم في العلوم الصنعية التي يكتفى فيها بالظن كالنحو والصرف فكيف في العلوم الإلهية أجيب عنه إن أريد الاحتياج إلى معلوم بمعنى حصول العلم بدونه فمسلم وما ذكرتم يدل عليه وإن أريد يمتنع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم وإن أريد أنه إن لم يؤخذ من العلم لا يفيد النجاة في الآخرة قلنا كفى بذلك صاحب الشرع معلما والقرآن إماما،] (+ب بشرط العقل وهو عند الحكماء جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التأثر ويقال أيضا على القول على القوة للنفس الناطقة بها بكسب العلوم والإدراكات وهي قابلية النفس إشراق ذلك الجوهر)

فقيل: بلوغه إلى أول درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة لا يصلح مناط التكليف، وبعد بلوغه إليها يكون تاما كاملا يصلح مناط التكليف، ولما تعذّر لنا الوقوف على أول درجات الكمال أقام الله تعالى السّبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقامه تيسر لنا وبنى التكليف عليه لأن اعتدال الحال يحصل عنده غالبا، فكان عقل الصبي ناقصا وعقل البالغ كاملا، فعلى هذا يكون الإنسان قبل البلوغ في مرتبة العقل الهيولاني وفي ابتداء البلوغ في مرتبة العقل بالملكة وبعد البلوغ إلى آخر العمر في مرتبتي العقل بالفعل والعقل المستفاد. وقال الأشعري: العقل هو العلم ببعض الضروريات وهو الذي سميناه آنفا العقل بالملكة ولعله أراد تفسير مرتبة العقل الذي هو مناط التكليف لا مطلقا وبشرط عدم ضده من النوم والغفلة لأنهما ينافيان الإدراك اللازم النظر فينافيه أيضا. ومن العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب لأنه ينافي النظر لامتناع تحصيل الحاصل ومن الجهل المركب لأن صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل وإما لأنه مناف للشّك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم[198] ، فهذان الشرطان بمطلق النظر صحيحا أو فاسدا وأمّا الشّرط الخاص بالنظر الصحيح فأمران أيضا:

**الأول**: أشار إليه بقوله وكونه أي النظر واقعا في طريق تصوري أو تصديقي يوصل إلى المطلوب التصوري أو التصديقي احترز به عن النظر الواقع فيما يشبه الطريق الموصل وليس بموصل فإنه ليس بصحيح.

**والثاني**: ما أشار إليه بقوله من جهة دلالته على المدلول كالنظر في العالم من جهة حدوثه أو إمكانه بخلاف النظر فيه من جهة صغره وكبره [وطوله وعرضه فإنه لا يوصل إلى المطلوب وهو إثبات الصانع فلا ينفع.

ثم شرع إلى **تقسيم العلم** فقال: العلم مطلق الإدراك يقينا أو غيره فيكون التقسيم أعم من التعريف السابق إن كان حكما أي إذعانا للنّسبة التامة على ما هو مذهب المتقدمين فتصديق يقينا أو ظنيا وإلا أي وإن لم يكن إدراكا كذلك فتصور فيتناول إدراك [199] ما فيه نسبة تقييديّة كالحيوان الناطق أو إنشائيّة نحو اِضرب أو نسبة خبرية متخيلة

---

[198] أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه، المتكلم المشهور العالم ابن العالم؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وكان له ولد يسمى أبا علي، وكان عامياً لا يعرف شيئاً، فدخل يوماً على الصاحب بن عباد، فظنه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته، ثم سأله عن مسألة فقال: لا أعرف نصف العلم، فقال له الصاحب: صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر وكانت ولادة أبي هاشم المذكور سنة سبع وأربعين ومائتين. وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد، ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي، وفي ذلك اليوم توفي أبو بكر محمد بن دريد اللغوي المشهور – وسيأتي ذكر والده إن شاء الله تعالى – رضي الله عنهم أجمعين والجبائي: بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة، هذه النسبة إلى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء، هكذا قاله السمعاني في كتاب " الأنساب " انظر وفيات الأعيان لابن خلكان 183/3

[199] +د [فيتناول إدراك ما لا نسبة فيه أصلا كالإنسان]

أو مشكوكة أو موهمة[200] إذ لا حكم في صورة الشّك والوهم، أما في الشّك فلأن طرفيّ الإثبات والنفي متساويان فيه فإن كان هناك حكم واعتقاد فإما بهما معا فظاهر البطلان وإما بأحدهما معا فيلزم التحكم[201] وتلفظ الشّاك بالنّسبة لجواز تخلف مدلولات الألفاظ عنها، وأما في الوهم فلأن المرجوح أدنى حالا من المساوي و أيضا أن في الطرف الراجح حكما لو كان في المرجوح أيضا لزم اعتقاد النقيضين وبالجملة لابدّ في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان في الشّك والوهم.

**اعلم أن القضية عند العلماء ملتئمة من ثلاثة أجزاء**: ذوات الموضوع، ووصف المحمول، والنسبة التامة الخبرية الإيجادية[202] في الموجبة والسلبية في السالبة المعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع، وهما صفتان للمحمول عبارتان عن اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه والتصديق عندهم عبارة عن إدراك تلك النسبة على وجه الإذعان والقبول[203] وإدراك الطّرفين مشروط له ولفظ الحكم قد يطلق على تلك النسبة فيكون من قبيل المعلوم وجزء القضية فقد يطلق على إدراكها على وجه الإذعان والقبول فيكون من قبيل العلم فعين التصديق.

**وعند المتأخرين إنها ملتئمة من أربعة أجزاء**: ذات الموضوع، ووصف المحمول، والنسبة الحكمية، والوقوع واللاوقوع، والمراد بالنسبة الحكمية عندهم النسبة التقيدية الثبوتية في الموجبة والسالبة وهي المسمّى بالنسبة بَيْنَ بَيْنْ وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع على وجه التقيد. والمراد بالوقوع واللاوقوع وقوع تلك النسبة التقيدية ولا وقوعها بمعنى مطابقتها له والتصديق عندهم ملتئمة من أربعة أجزاء إدراك الموضوع، وإدراك المحمول، وإدراك النسبة الحكمية، والحكم بمعنى إيقاع الوقوع وانتزاع اللاوقوع لأن الحكم عندهم من قبيل الأفعال النفسانيّة وكذا الحال في القضية المتصلة والمنفصلة والمختار ما ذهب إليه القدماء لأنه يلزم على قول المتأخرين أن يكون المركب من العلم وغيره علما[204].

---

[200] +ب [و إدراك ما لا نسبة فيه أصلا كالإنسان]

[201] +ب/د [في قيام زيد بما يدل على أحد الطرفين نحو زيد قام لا يدل على الحكم والاعتقاد عن الشاك في النسبة]

[202] +ب/د [الإيجابية]

[203] +ب/د [وإما إدراكها لا على وجه الإذعان والقبول]

[204] +ب/د [هذا في الجملية وأما في الشرطية فالمحكوم عليه فيها هو الشرط والمحكوم به هو الجزء ومفهوم القضية هو الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم وكذبها بعدمها وكل من الطرفين قد انخلع بدخول الشرط عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب وتعلق الحكم الخبري واحتمال الصدق والكذب بارتباط أحد الطرفين بالآخر أي اللزوم بينها لا بالنسبة بين أجزاء الشرط ولا بين أجزاء الجزاء (+ب فكل من الشرط والجزاء ليس بقضية وإنما القضية مجموعها) (+د كقولنا إن كانت الشمس طالعة ليس بقضية ولا يحتمله للصدق والكذب وكذا قولنا فالنهار موجود عند وقوعه جزاء للشرط) والفرق بينها وبين الجملية أن طرفي الجملية مفرد وطرف في الشرطية مركب وإن الحكم في الجملية

والبعض من كل منهما أي من التصور والتصديق نظري يطلب بالتعريف والدليل والبعض الآخر من كل منهما ضروري لا يطلب بشيء. فإن كل أي عاقل يعرف بوجدانه إذا رجع نفسه أن بعض تصوراته وتصديقاته حصل له بلا طلب وكسب وأن بعضا منهما يحتاج إلى طلب وكسب وإلا فإما أن يكون الكل نظريا فيلزم الدور والتسلسل لأنه حينئذ إذا حاولنا تحصيل شيء من التصورات أو التصديقات كان ذلك التحصيل مستندا إلى تصور أو تصديق آخر نظري أيضا، وهكذا فإما أن يدور أو يتسلسل سواء امتنع اكتساب كل منهما من الآخر أو لا إما على تقدير الامتناع فظاهر. وإما على تقدير جوازه فلأن سلسلة التصورات على تقدير نظرية كلها إذا انتهت إلى التصديق البديهي؛ فلا بد له من تصور الطرفين والنسبة فتلك التصورات الثلاث نظري أيضا على ذلك التقدير فيذهب سلسلة التصورات النظرية أيضا على ذلك التقدير ][205] إلى غير نهاية، وكذا سلسلة التّصديقات على تقدير نظرية كلها إذا انتهت إلى التصور البديهي فلا بد في اكتسابها من التصديق بفائدة لكون الاكتساب فعلا اختيارا وكذلك التصديق نظري أيضا على ذلك التقدير فيذهب سلسلة التصديقات إلى غير النهاية وهما أي **الدور والتسلسل** باطلان؛ لاستلزامهما امتناع الاكتساب.

**الدور والتسلسل**:

أما الدور فلأنه يستلزم كون الشيء حاصلا قبل حصوله وذلك محال والموقوف على المحال محال، وأما التسلسل فلأن حصول العلم المطلوب حينئذ يتوقف على استحضار مالا نهاية له وهو محال سواء كانت النفس قديمة أو حادثة أما إذا كانت حادثة فظاهر وأما إذا كانت قديمة فلأن تصوّر الشيء بالكُنْه مسبوق بتصوره بالوجه وتصوره على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف الزمان من جانب الأزل إلى حد معين من أجزاء الزمان في اكتساب سلسلة الوجوه وإذا انتهى سلسلة الوجوه في ذلك الجزء نبتدأ من ذلك الجزء المعين في اكتساب مبادئ الكُنْه، فعلى تقدير

---

بأن أحد الطرفين هو الآخر وفي الشرطية بلزوم أحدهما للآخر] (+ب وأما ما اشتهر من أن الحكم الخبري واحتمال الصدق والكذب عند الخبرية يتعلق بالنسبة في الجزاء وأن القضية هو الجزاء والشرط فبدله وأن الكلام لا يخرج بهذا القيد عن الخبرية والإنشائية والجزاء فعل دخول الشرط أن يكون كان خبرا فالجملة بعد دخول الشرط خبر أيضا نحو إن زيد أكرمك بمعنى أكرمك وقت سجيتك وإن كان إنشاء فالجملة بعده إنشائية كقول جاءك زيد فأكرمه بمعنى أكرم زيد او وقت مجيئه نظر لأن الخبر إذا قيد بزمان أو بقيد آخر كان صدقه يتحقق حكم في ذلك الزمان أو مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه أو معه واذا لم يعيد فصدقه يتحقق في الجملة وكذبه بمقابلة فإذا قلت أن ضربني زيد أضربه فلو كان معناه أضربه في وقت ضربه لم يكن صادقا إلا إذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فإذا فرض انتفاء القيد أعني وقت ضربه إياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء أوجد منك الضرب في غير ذلك الوقت أو لم يوجد وذلك باطل لأنه إذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث إن ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة فعلم أن الشرط ليس للجزاء كما اشتهر والتحقيق ما ذكرناه وتفصيله في حاشية المطول للشريف)

[205] – ج

نظرية الكل يلزم استحضار مبادئ الكنه الغير المتناهية في زمان متناه وهو باطل لاستلزامه كون غير المتناه محصورا بين الحاصرين:

أحدهما ذلك الجزء المعين الذي انتهى اليه سلسلة الوجوه وابتدأ منه سلسلة الكنه، والآخر هو الجزء الذي فرض حصول المطلوب بالكنه فيه هذا في التصور. وأما التصديق فلأن كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما فعلى تقدير نظرية كل تصديق يتوقف تحصيل التصديقات المطلوبة على تحصيل تصديقات غير متناهية أعني سلسة تصديق بفائدة ما في جزء معين.

ثم يبتدأ في ذلك الجزء إلى تحصيل مبادئ التصديق المطلوب فيلزم أيضا كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو باطل. فإن قيل: دليلكم هذا باطل بجميع مقدماته لاستلزامه الدور أو التسلسل لأنه على تقدير كون الكل نظريا يكون لزوم الدور أو التسلسل[206] أيضا فيتوقف تحصيله إلى نظر آخر فيلزم الدور أو التسلسل بالضرورة فلا يمكن على تقدير الكل إثبات بطلان نظرية الكل بالدليل المذكور ولاستلزامه المحال، قلنا: أن ما ذكرنا في الدليل من التّصورات والتّصديقات وإن كان نظريا على تقدير نظرية الكل لكنَّه غير نظري، ومعلوم لنا في نفس الأمر، وبذلك يبطل تقدير نظرية الكل لاستلزامه خلاف الواقع وهو المطلوب.

فإن قيل: الخصم لا يعترف معلوميته في نفس الأمر أيضا فلا يكون حجة عليه، قلنا: إن اِعترف يكون إلزاميا وإلا فتحقيقا، ولا اعتبار لإنكار معلوميته في نفس الأمر لأنها معلوم بالوجدان فإنكارها مكابرة أو يكون الكل بديهيّا فيلزم أن لا يحتاج في شيء من الأشياء إلى النظر، واللّازم باطلا ضرورة احتياجنا في بعض الأشياء كالنّفس والعقل وحدوث[207] إلى نظر وفكر، فالتّصور الضروري مالا يُطلب بتصور آخر سواء كان كتعلقه مفردا كتصور الوجود والشيء أو مركبا كتصور مركب مفرداته بديهية التصور فإنّ تصوره وإن توقف على تصور مفرداته لكن لا يلزم منه أن يطلب فيحد بها، والتصور النظري بخلافه أي يطلب بتصور آخر فيحد به، ولا بدّ أن يكون متعلقه مركبا لأن البسيط لا يحد لعدم الأجزاء والحد لا يكون إلا من الجنس والفصل وكونه مطلوبا بلوازمه الخارجية لا يقتضي نظريّته بحسب الكنه.

---

[206] +ب/د [نظريا]

[207] +ب/د [العالم]

**التصديق الضروري:**

والتصديق الضروري مالا يطلب بدليل كالعلم بالمحسوسات بالحواس الظاهرة فإنها وإن اِحتاجت إلى الإحساس لكن لا يطلب بالدليل وكذا العلم بالمعاني الجزئية بالحواس الباطنة كالعلم بألمنا ولذاتنا وجوعنا وعطشنا، وكالعلم بالمقدّمات الأوليّة، والحدسيّة، والبديهيّ يرادفه، وقيل: **البديهي** هو الذي يثبت بمجرد التفاته من غير الاستعانة بحسّ أو تجربة أو حدس أو غيرها، فيكون أخصّ من الضّروري بحيث كان يصدق على الأوليات فقط، و**النظري** بخلافه: أي بخلاف الضروري وهو ما يطلب بالدليل، و**الكسبي** يرادفه أي: يرادف النظري.

وقيل: إنه أعمّ منه إذ يجوز الكسب بغير النظر أيضا، وإن لم يطلع عليه، وللنّظري من كل منهما أي من التصور والتصديق طريق يوصل إليه لأن كلا منهما نوع ممتاز عن الآخر بحقيقته ولوازمه فلا يكون الموصل إلى أحدهما موصلا إلى الآخر، فالموصل إلى التّصور يسمى معرفا وقولا شارحا، وهو أي **المعرف** ما أي طريق يمكن التّوصل توصّلا عاديا أو إعداديّا أو توليديّا فينطبق على المذاهب الثلاثة التي مرّ ذكرها بصحيح النظر فيه أي في ذلك الطريق إلى مطلوب تصوري اعتبر الإمكان لأن التّعريف من حيث هو لا يعتبر فيه التّوصل بالفعل بل يكفي إمكانه فلا يخرج عنه مالا يقع فيه النظر أصلا ولكنه لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التّوصل بالفعل لخرج هذا عن التعريف وقُيِد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل فإن كان المطلوب به أي بذلك المعرف تصوّر الحقيقة الكلية إنما قُيِّد بالكليةِ احترازا عن المشخصات التي هي ذاتيات للأشخاص من حيث هي أشخاص إذ لا يتركب الحدّ من المشخصات فإن الأشخاص لا يحد بل طريق إدراكها الحواس وإنما الحدّ للكليّات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المرتسمة في الآلات على ما هو المختار عند محققي المتأخرين.

لكن قال الشيخ في الشفاء:[208] "إن الحدّ التّام قد يتركّب من غير الجنس والفصل، فإن المركب الخارجي إنّما يتصور كنهه بتمثل حقيقة أجزائه في العقل كما في البيت فإن كنهه الجدران والسقف مع الهيئة المخصوصة للموجود الخارجي يسمّى حدّا حقيقيّا لا بنائه عن الحقيقة" قالوا: تحديد الحقائق متعسّر بل متّعذر إلا على المرتاضين بصناعة المنطق لأنه يكون بالجنس والفصل القريبين ولا يعرفهما إلا بالمنطق لأن الاطّلاع على حقائق الأشياء متّعذر إلا أن المنطقيين

[208] انظر ابن سينا، المنطق القياس الحدود من كتاب الشفاء، مراجعة وتصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور ت: سعيد زياد والأب قنواتي وزارة الثقافة والإرشاد القومية المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1960 ص 185.

قالوا: إنّ أقرب المحمولات[209] من الأعم جنس قريب ومن المساوي فصل قريب كالحيوان، و الناطق للإنسان فحدّوه بهما وإن كان المطلوب به تصور مفهوم كلي سمّيَ حدا إسميا لابتنائه عن مفهوم الاسم وهو يجري في الأمور الموجودة قبل العلم بوجودها وفي المعدومات الممتنعة والممكنة، والأمور الاعتبارية الاصطلاحية نحو؛ ما الإنسان، وما العنقاء، وما الكلمة، أي مفهومات هذه الالفاظ فيجاب بما هو تعريف اسمى له فالأمور الموجودة لها تعريف اسمي قبل العلم بوجودها، وتعريف حقيقي بعد العلم بوجودها، والأمور المعدومة والاعتبارية لهما تعريف اسمى فقط؛ إذ لاوجود لهما في الخارج وهو أي التعريف الاسمى بعد العلم بالوجود أي وجود الموجود الخارجي ينقلب تعريفا حقيقيا أي ينخلع عن صفة الإسمية ويلبس صفة الحقيقة كالحيوان الناطق، فإنه قبل العلم بوجود الإنسان حدا سمّي له وبعد العلم به حد حقيقيّ بعينه[210]

وكل منهما **أي كل من التعريف الحقيقي والاسمي** ينقسم إلى: حد ورسم لأن المميز فيهما إن كان ذاتياً فحد، وإن كان خاصة فرسم، ثم إن اشْتُمِلَ على الجنس القريب فتام وإلا فناقص، [فالحيوان النّاطق حدّ تام والنّاطق وحده ناقص اسمي قبل العلم بوجود الإنسان، حقيقي بعد العلم بوجوده، والحيوان الضاحك رسم تام اسمي له والضاحك وحده رسم ناقص،][211] والكل أي من الحقيقي والرسمي[212] حدا أو رسما لا يطلب بالبرهان لا لمحدود أي يمتنع إثبات كل منهما للحدود بالبرهان لاستلزامه تحصيل الحاصل،

**والدور** أما الأول: فلأن الدليل لابدّ فيه من وسط مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع كالتّغيير بالنسبة إلى الحدوث فلو قدر لإثبات الحدّ للمحدود وسط مستلزم للحدّ ثابت للمحدود لزم أن يكون الوسط مستلزما لحصول المحدود لنفسه لأن الحد التّام ليس أمرا غير حقيقية المحدود وفيه تحصيل للحاصل لأن ثبوت الشيء لنفسه بيّنٌ، فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بثبوت أحدهما للآخر بلا توقف على أمر آخر أصلا، وإقامة البرهان لا يمكن إلا بعد تصور تلك النّسبة المستلزم لثبوت أحدهما للآخر فكان حاصلا قبل البرهان فطلبه به تحصيل للحاصل.

فإن قيل: لا نُسَلِّم أن الحدّ ليس أمرا غير المحدود كيف وأنهما متغايران إجمالا وتفصيلا، قلنا: نعم إلا أن هذه المغايرة لا يمنع الاستغناء عن البرهان فإنّ هذا التغاير تغاير في الملاحظة لا في الملحوظ بل الملحوظ متّحد.

---

[209] +ب/ ج/د [إلى الشيء من أعم المحمولات جنس قريب]

[210] +ج [لكونه تمام حقيقته]

[211] – ج [لكونه تمام حقيقته]

[212] : ب/ ج/د [الإسمي]

وأمّا الثاني: فلأنه لا بدّ في إقامة الدليل من تصور المفرد الذي يقام الدليل على حال من أحواله من جهة ما يستدل عليه كما إذا أردنا إثبات أن العالم حادث فلا بدّ من تصور العالم من جهة أنه حادث فلو أُقيم الدّليل على ثبوت الحدّ للمحدود فلا بد من تصور المحدود من جهة حدة قبل إقامة الدليل، فلو أقيم الدليل عليه بعده ليجعل وسيلة إلى تصوره بالحد لزم الدور المحال [اعلم أن لزوم الدور جاز في جميع أقسام التعريف تاما أو ناقصا إلا أن اللازم منه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد للمحدود ليجعل وسيلة إلى تصوره بالحد لامتناع الاستدلال عليه مطلقا فإنه إذا لم يجعل ذريعة إلى تصوّره بالحدّ لم يلزم تأخر هذا التّصور عن الدليل فلا يلزم الدّور بخلاف الأول[213] فإنّهُ يدلّ على امتناع الاستدلال عليه مطلقا سواء كان ذريعة إلى تصوره بالحدّ وإلا لكن اللازم منه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد التام للمحدود فقط.

وأما أجزاؤه في الحد الناقص لا يتمّ إلا إذا كان المحدود متصوّرا بالكُنْه فإن تصوّره إلا أنَّه بعد تصور المحدود بالكُنْه لا فائدة في التحديد بالحد الناقص حتى يكون الذاتي بين الثبوت فيلزم تحصيل الحاصل بالكُنْه لا يكون إلا بتصور جميع أجزائه، فكان تصوّره بالكُنْه مستلزماً لتصوّر الجزء الذي جعل حدا ناقصا فالاستدلال عليه بعد تحصيل الحاصل، وأما اذا كان المحدود متصورا بالوجه فلا يجب حينئذ اِشتماله على تصور ذلك الجزء فلم يكن ثبوته للمحدود حاصلا قبل الاستدلال فلا يلزم تحصيل الحاصل، وأما أجزاؤه في الرسمي فيتوقف على كون اللازم بَيّنَاً لأنه لو كان غير بَيِّن لم يلزم من إقامة البرهان عليه تحصيل الحاصل][214] ولا لنفسه أيضا[215]، أي يمتنع إثبات الحد في نفسه بالبرهان كما يمتنع إثبات الحد به للمحدود الثاني أي للزوم الدّور لأنَّه لا بدَّ من إقامة الدّليل من تعقِّل ذلك الحد من حيث أنَّه يستدل عليه، أعني خصوصية المفضلة لما مرّ من وجوب تصور المستدل عليه من حيث أنه يستدل عليه قبل البرهان فتصوّر الحدّ من حيث خصوصيّة المفضلة مقدم عليه فلو حصل بالبرهان لكان دورا؛ لأنه يقتضي توقف تصوّر الحد عليه فيلزم منه توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه وهو دور بخلاف التصديق دفع لما قيل أنّ الدّليل في التصديق أيضا يتوقف على تعقل التصديق قبله لما مر أنّ الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه قبله.

فلو كان التصديق ثابتا بالدليل لزم الدور أيضا، ووجه الدفع لأن الدليل فيه أي في التصديق ليس على تصوّر النّسبة بل على حصول ثبوتها أو نفيها فلا دور بمعنى أن الدليل الذي تذكر في التصديق إنما هو على إيقاع النسبة أو

---

213 +ب [لزوم حصول الحاصل]

214 –ج

215 +ج [وههنا تحقيق ذكرناه في الشرح]

انتزاعها لا على تصورها، فحينئذ يكون حصول النسبة أو عدم حصولها موقوفا على الدليل والدليل على حصولها يكون موقوفا على تصورها فلا دور، ولذا أي وتكون التعاريف مطلقا لا يطلب بالبرهان. قالوا: أن الحدّ لا يمنع وكذا الرسم لأن مرادهم بالحد ههنا ما يرادف المعرف وذلك لأن مرجع المنع طلب البرهان على ما يمنع ولا برهان فلا منع.

توضيحه أن المعرف حدا أو رسما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فإنّه إذا قال مثلا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا وإلا لكان مصدقا لا مصورا؛ بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه، ثم شرع في تصوره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع، فلا يصح أن يقال: لا نُسَّلِم أن الإنسان حيوان ناطق فإنه يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نُسّلِم كتابتك.

نعم يصح أن يقال لا نُسّلِم أن هذه حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له أو الناطق فصل له فإنَّ هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع، فإذا أُريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وإن سهل في المفهومات الاعتبارية لأن الاطّلاع على الحقائق متعذر[216] بخلاف المفهومات[217]، ولكن يعارض بمثله أي بإيراد حد آخر مثله فإن سلم الثاني بطل الأول وإلا فلا.

وينقض لخلل في الصورة وهي الهيئة الحاصلة من تقدم الجنس القريب على الفصل فخللها قد يكون بإسقاط الجنس القريب والاختصار على الأبعد اكتفاء بدلالة الفصل اِلتزاما وقد يكون بإسقاطه مطلقا وقد يكون بتقديم الفصل على الجنس بناء على أن تقديم الجنس على الفصل واجب فحصل للجزء الصوري حتى إذا أخر الجنس كان الحد ناقصا على ما هو المشهور ورد في شرح الواقف بأن قال[218]: "إن تقديم الجنس على الفصل في الحد التّام ليس بواجب لتحصيل الجزء الصوري إذ ليس للحد التام جزء خارج من أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل يسمّى الجزء الصوري حتى يكون التقديم المذكور محصلا له لكن الأظهر عند العقل أن يتقدم الأعمّ حتى يكون الأخص قيدا مخصصا له فكان تقديمه من قبيل الأَوْلى أو في المادة وهي الجنس، والفصل، والخاصة، والعرض العام عند من يجوّزه في التعريف وخللها قد يكون بجعل ما ليس بذاتي للمعرف جنسا له نحو الإنسان موجود ناطق، وقد يكون

---

[216] +ج[للبشر]

[217] +ب/ ج/د [فإن الاطلاع بها ممكن بل واقع]

[218] انظر الشريف علي بن محمد الجرجاني ت(816هـ) ضبط وتصحيح: محمد عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1989 ج 1 ص 208-209

بجعل العرض الخاص فضلا نحو الإنسان حيوان ناطق بالفعل، وقد يكون بترك الفصل المساوي إلى الأعم، وقد يكون بالخفي، وباستعمال الألفاظ الغريبة الوحشية في ذلك الفن، والمجازية المشتركة الخالية عن القرينة بخلاف

**التعريف اللفظي**

حيث يطلب بالبرهان ولا ينقسم إلى الحد والرسم ويقبل المنع، والمعارضة، والنقض لأنه من المطالب التصديقيّة على ما صرح به الشريف العلامة: في كتبه لأن المقصود منه تمييز صورة حاصلة في الخزانة من بين سائر الصور الحاصلة فيها لا تحصيل صورة غير حاصلة كما في التّعاريف الحقيقيّة فكان ماله إلى التّصديق يكون اللفظ موضوعا بإزاء معنى معين معلوم للطالب حاضرا في خزانته بغير هذا اللفظ ولا بد أن يكون بلفظ أشهر مرادف كليث أسد ويجوز بالعكس إن كان أشهر ونحو قعد وجلس فإن قيل: إنّهم قد علّلوا تقدم مطلب ماء الشارحة على سائر المطالب من مطلب هل البسيطة، وما الحقيقة، وهل المركبة بأنه مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن طلب التصديق بوجوده، ولا طلب حقيقته، ولا التصديق المركب فلو لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ماء الشارحة التي هي من المطالب التصويرية بل كان خارجا عنه لجاز أن يتصور مفهوم اللفظ بالتعريف اللفظي، ثم يطلب التصديق بوجوده ثم تصور حقيقته ثم التصديق المركب من غير اِحتياجٍ إلى مطلب ماء الشارحة وهذا مخالف لِاتفاقهم على تقدم مطلب ماء الشارحة ،وإجماعهم على ثبوته فهذا يقتضي أن يدخل التعريف اللفظي في مطلب ماء الشارحة ولا يكون في المطالب التصديقية، قلنا: لا نُسَلّم أنه لو لم يكن داخلا في مطلب ماء الشارحة لجاز أن يتصور به مفهوم الاسم كيف وإن المطلوب به على تقدير عدم دخوله في هذا المطلب التّصوري هو التصديق بتعيين وضع اللفظ بإزاء معنى معين من المعاني التي كان قد يعلمه بلفظ أشهر مرادف له لا تصور مفهوم الاسم لأنه لا بدّ في التعريف اللفظي أن يتصور مفهوم الاسم قبله بلفظ أشهر، ثم يطلب بتعيين وضع هذا اللفظ بإزاء هذا المفهوم لعدم علمه بتعيينه فيكون من المطالب التصديقية. وأما ما قاله بعض المتأخرين: من أن الغرض من التعريف اللفظي إفادة صورة غير حاصلة وهي تصور المعنى من حيث أنه معنى هذا اللفظ فيكون من المطالب التصويرية كسائر التعاريف فليس شيء لأن الغرض منه ليس إحضار المعنى أصلا بل إحضار نسبة وضع اللفظ بإزاء المعنى المعين والحيثيّة المذكورة أمر خارج عن معنى اللفظ فإن المخاطب في نحو الغضنفر موجود طالب لنسبة وضعه إلى معنى معين لا حيثيّة كون المعنى معنى هذا اللفظ ولما فرغ عن الموصل إلى التصورات شرع في بيان الموصل إلى التّصديقات فقال: والموصل إلى التّصديق سمّي دليلا وهو إما **عقلي محض** أي لا يتوقف بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة على السمع أو النقل، أو **نقلي محض** أي لا يتوقف على العقل أصلا وهو محال إذ لا بد من صدق المخبر ليفيد العلم بالمدلول وذلك لا يكون إلا بالعقل بأن

ينظر في دلالة المعجزة لأنه لو كان بالنقل لدار وتسلسل وكلاهما محال أو مركب منهما أي من العقلي والنقلي وهو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل فانحصر الدليل في القسم الأول والثالث فالأول عند الأصوليين ما أي طريق يمكن التوصل أي بطريق العادة على ما هو المذهب عندنا ولو عممناه بالعادة والأعداد والتوليد يشمل التعريف المذاهب الثلاثة كلها بصحيح النظر فيه أي في نفسه أو في أحواله على ما سنبينه إلى مطلوب خبر وإنما اعتبر الإمكان دون الفعل لئلا يخرج عن التّعريف ما لا يقع فيه النظر أصلا ولكن لو وقع فيه لكان موصلا وانما عمّمنا النظر فيه لأن الدليل عندهم يخص المفرد في المشهور ويعم المفرد والمركب في التحقيق، فلو أريد بالنّظر فيه النّظر في نفس فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركّب لأن ما يقع النظر في نفسه هو المركب أعني المقدمات المتفرقة أو المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على أن يكون الهيئة خارجة عنها، ولو أريد به النظر في أحواله ينطبق على المشهور لا على التحقيق لأن ما يقع النظر في أحواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة إلى الصانع فعممناه ليشمل المذهبين معا فإن قيل سَلَّمنا أن النّظر في أحوال المفرد وفي المقدمات المتفرقة واقع وأما في المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع لأن معنى

**النظر الصحيح**:

فيها ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتبت ترتيب المترتب محال، قلنا: أنَّ تلك المقدمات وإن كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه بخلافه مالو كان الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك عند المنطقين فإنه لا يصح وقوع النظر فيه أصلا ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الأصوليين بل عرفوه بما يأتي من التعريف، ومنه ظهر أن الدليل على اصطلاح الأصوليين مباين صدقا للدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية المختصر الحاجبي[219] وقال فيه أيضا "المراد بالإمكان الإمكان العام الجامع للفعل والوجوب ليندرج في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى." [يعني أن تلك المقدمات][220] لكونها معروضة للهيئة ومقارنة لها يجب التوصل بالفعل، والإمكان الخاص ينافيه فلو حمل الإمكان على الإمكان الخاص لزم خروج تلك المقدمات عن التعريف، وأما إذا حمل على الإمكان العام الجامع للوجوب فيصدق عليه التعريف [فيندفع المحذور أقول فيه] [221] بحث لأن حمل الإمكان على الإمكان العام الجامع للوجوب مخالف لمذهب أصحاب التعريف [أعني

---

[219] لم أوفق في الوقوف عليه

[220] – ج

[221] –ج

أهل السنة ][222] لان حصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم ليس بضروري أصلا لا بالنسبة إلى ذات الدليل، ولا بالنسبة إلى نظر الصحيح، ولا بالنسبة إلى حصوله في نفس الأمر بل يجري العادة غايته الدوام بالنسبة للنظر الصحيح لا الوجوب وحمل الوجوب المعتبر في الإمكان العام على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فإن قيل: كيف يصح الإمكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين بالنسبة إلى تلك المقدمات المعروضة للهيئة قلنا: يصح بالنسبة إلى ذات المقدمات مع قطع النظر عن الهيئة وإنما قيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب، وإن كان قد يفضى إليه فاِتفاقي لا من حيث أنه وسيلة إليه بناء على أن الارتباط عقليا بين الكواذب حتى يكون بعضها وسيلة إلى بعض بذلك الارتباط أو بناء على تخصيص فساد النظر بفساد الصورة أو بوضع ما ليس بدليل مكانه وقيل: في تعريفه إلى العلم بمطلوب خبري والفرق بينه وبين الأول أن

**الأول**: يتناول القطعي والإمارة بخلاف **الثاني** فإنه يخصّ القطعي لأن الإمارة لا يفيد العلم بل يفيد الظن. وعند المنطقيين قولان: أي قضيتان معقولتان وملفوظتان على الاشتراك، والحقيقة، والمجاز كما قالوا في القضية فصاعدا فيتناول القياس المركّب؛ لأنه قياس لا أقيسة عند المحققين يكون عنه أي عن المركب من القولين فصاعدا وفي توحيد الضمير وتذكيره إشارة إلى أن الهيئة الاجتماعية لها دخل في حصول النتيجة وأنها داخلة في الدليل على ما هو أصحاب التعريف

قول **والمراد بالقول ههنا**: هو المعقول الأعم منه، ومن الملفوظ كما في القول الأول لأنه عبارة عن النتيجة وهي لا يكون إلا قضية معقولة فإن قيل: إنّ الدليل أعمّ من الملفوظ، والمعقول ولذا عمّمنا القول الأول مع أن الملفوظ لا يكون عنه المدلول لأنه لا يكون إلا معقولا قلنا: إنّ الملفوظ يكون عنه المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع والمعقول يكون عنه المدلول[223] فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن لا يكون الدليل الملفوظ مما يكون عنه المدلول بالذات بل بواسطة مقدمة أجنبية قلنا: نعم؛ إلا أن بطلان اللازم ممنوع لأن كون المدلول عنه بالذات غير معتبر عند أصحاب التعريف بل إنما يعتبر عند أصحاب التّعريف الآتي ولو سلم أنه معتبر فيه أيضا على ما هو المتبادر من كلمة عن لكن ليس المعنى أن الملفوظ يكون عنه المدلول بالواسطة بل المراد أن يكون عنه المدلول بالذات لكن بالنسبة إلى العالم بالوضع

[222] – ج

[223] +ب/ج [فيكون الملفوظ يكون عنه المدلول]

وذلك لأن تعقل المعنى لا ينفك عن تلفظ العالم بالوضع فتلفظه يكون عنه المدلول البتّة غاية ما في الباب أن يكون بالنسبة إلى بعض الأشخاص.

واعلم أن بهذا القيد يخرج عن التعريف الحد بالنسبة إلى المحدود، والملزوم بالنسبة إلى اللازم بعد تسليم دخولهما فيه لعدم كونهما قولا بمعنى القضية المعقولة، وكذا يخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبيا كالقضية المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها لأنه لا يصدق عليها أنها يكون عنها قولا آخر بل يصدق عليها أنها يكون لها قول آخر بناء على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء، وكذا يخرج مجموع أي قضيتين اتفقتا فإنه يستلزم أحديهما ضرورة استلزام الكل للجزء لما ذكرناه بعينه لأن الجزء لا يحصل عن الكل بل يلزم له، وقيل: يخرج هذا بقوله آخر لأن الجزء ليس غير الكل وليس شيء لأنه قد خرج قبل هذا على ما ذكرناه، وقيل: قولان فصاعدا استلزم لذاته قولا آخر، قيل: الفرق بينه وبين الأول أن **الأول** يتناول البرهان، والأمارة في الاستقراء، والتمثيل، والقياس الجدلي، والخطابي، والشعري، والمغالطي، والسفسطي لعدم اعتبار اللزوم فيه بخلاف فإنه يخصّ البرهان لأن غير البرهان لا يستلزم لذاته قولا آخر فإنه لا علاقة عقلية بين الظنّ وبين ما يفيده ألا ترى أن الظنّ قد ينتفي مع بقاء ما يفيده كما رأيت فرس الأمير في الباب وظنّنا أنَّه في البيت ثم تَبَيَّن خلافه انتهى.

وفيه بحث؛ لأنه إنما يتم لو جعل الأمارة عبارة عن المفرد الذي يفيد الظن كلون مركب في الباب، وكالطواف بالليل، وكغيم السماء، وأما لو جعلت عبارة عما يفيد الظّن أو الإعتقاد مفردا كان أو مركبا فلا يتم

لأن بعض الأمارة المركبة قد يستلزم النتيجة قطعا كالقياس المركب من المقدمات الظنيّة أو الكاذبة على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول مع وجود الشرائط المعتبرة فيه فإن قولنا: إنه يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل سارق، وكذا قول من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم النتيجة قطعا وإنّ لم يكن النتيجة نفسها قطعية بل ظنية واعتقادية لكون مقدماته ظنية واعتقادية كاذبة لأن تحقق الاستلزام لا يتحقق على تحقق الملزوم ولا اللازم فالحكم بعدم الاستلزام في الأمارة على إطلاقه محل بحث.

اللهم إلا أن يراد بالاستلزام لذاته الاستلزام من جهة المادة والصورة معا فإن هذا الاستلزام يخص البرهان والاستلزام في الامارة انما يكون من جهة الصورة فقط كما ترى

وتوضيحه أن البرهان ما يكون كمقدماته واستلزامه معا قطعيا والامارة بخلافه فالقياس المركب من المقدمات القطعية على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول مع وجود شرائطه برهان والمركب على هيئة الضرب الثاني والرابع من الشكل الأول وعلى هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع سواء كانت مقدماته قطعية أو ظنية. إمارة لعدم الاستلزام فيها ولهذا وجب ردها إلى الأول على ما سيأتي.

**وكذا الاستقراء الناقص** والتمثيل الغير المقطوع فيه العلة المشتركة إمارة لعدم الاستلزام فيها، وكذا القياس المركب من المقدمات الظنية والكاذبة على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول مع وجود الشرائط المعتبرة فيه أمارة لكون مقدماته ظنية لا لعدم الاستلزام فيه بل تحقق فيه الاستلزام على ما ذكرناه؛ فيتناوله التعريف المذكور ولا مخلص عنه لا بما ذكرناه من أن المراد بالاستلزام لذاته من جهة المادة والصورة معا، فإن قيل: قد أطبق العلماء الجمهور المنطقيون على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس ومع ذلك جعلوه شاملا للصناعات الخمس كلها

أجيب عنه: بأنهم إنما جعلوه شاملا لها باعتبار قيد آخر فيه أعني متى سلمت فإنه على تقدير تسليم مقدماته يتحقق الاستلزام في الكل وأما بدون هذا التقدير فإنما يتحقق الاستلزام في البرهان وهو ضعيف.

فإنّ التّسليم لا مدخل له في الاستلزام أصلا، لأن اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم على ما ذكرناه،

وعلى القولين أي قولي الأصوليين والمنطقيين لا بدّ فيه أي في الدليل العقلي من مستلزم للمحمول أي محمول المطلوب ثابت أي في ذلك المستلزم للموضوع أي موضوع المطلوب وهو المسمى بالحد الأوسط، كالتغيير فإنّه ثابت للعالم مستلزم للحدوث.

فإن قيل: هذا انما يوجد في الضرب الأول والثالث من الشكل الأول فقط، وأما الضربان الباقيان منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لكون كبراهما سالبة وكذا في الضرب الأول والثالث من الشكل الثاني وفي الضربين الآخرين منه انتفى الاستلزام والثبوت معا، لأن الوسط فيهما سلب عن الموضوع فانتفى الثبوت.

والمطلوب استلزام الوسط والفرض عكسه فانتفى الاستلزام، وفي ضروب الشكل الثالث انتفى الثبوت وفي ضروب الرابع انتفى الأمران معا.

قلنا: نعم إلا أن باقي الضروب والأشكال بل القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل كلها يرجع إلى الأول؛ بل إلى الضرب الأول منه على ما سيأتي بيانه.

فإنا لو قلنا: لا شيء من الإنسان بجماد وكل حجر جماد من الشكل الثاني فالمطلوب فيه هو نفي الحجرية عن الإنسان والوسط هو نفي الجماد عنه، ولا شكّ في استلزامه لنفي الحجرية وفي ثبوته للإنسان فكأنه قيل الإنسان سلب عنه الجمادية وكل ما سلب عنه الجمادية سلب عنه الحجرية ينتج من الشكل الأول الإنسان سلب عنه الحجرية ومثل هذا سمي موجبة سالبة المحمول صغرى وسالبة الطرفين كبرى والصغرى لازمة لقولنا لا شيء من الإنسان بجماد والكبرى لازمة لقولنا وكل حجر جماد على طريقه عكس النقيض للقدماء وقس على هذا والموجبة السالبة المحمول يصلح لصغروية الشكل الأول على ما سيأتي.

وهذا التأويل يمكن إجراؤه في نحو العالم متغير، وكل متغير حادث، بأن يقال العالم مما ثبت له التغيير، وكل ما ثبت له التغيير ثبت له الحدوث فالعالم ثبت له الحدوث لكنه لا حاجة اليه في مثله ومن مقدمتين أيضا، أي كما لا بد له من مستلزم مذكور تبنى أحديهما عن الاستلزام أي استلزام المستلزم للمحمول وهو الكبرى والأخرى عن الثبوت أي ثبوت المستلزم للموضوع وهو الصغرى.

اعلم أن لزوم المقدمتين فيه ظاهر على قول المنطقيين لأنهم قالوا: إن قولان فصاعدا.

وأما على اصطلاح الأصوليين: فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر؛ لأن النظر لا بد فيه من ترتيب أمور معلومة على ما مر.

وأقل ما يوجد هو فيه قولان [وأن المراد بالاستلزام ههنا أعم من العادي، والتوليدي، والاعدادي فيعم المذاهب الثلاثة][224] فإن كانتا أي المقدمتان قطعيتين[225] فبرهان، لأنه حينئذ يكون كل من مقدمتيه واستلزامه قطعيا.

أما مقدمتاه فعلى ما فرضناه، وأما استلزامه فلاشتماله على مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع. وإلا أي وإن لم يكن مقدمتاه قطعيتين[226] فإمارة لأن مجرد الاستلزام لا يكفي في كون الدليل برهانا بل لا بد معه من قطعية المقدمة أيضا.

والعمدة هو البرهان؛ لإفادته اليقين لكون مقدماته واستلزامه قطعيتين معا بخلاف الإمارة، فإنهما إما مفرد كالطواف بالليل أو مركب وهو الاستقراء، والتمثيل، والقياس المركب على هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع وعلى هيئة الضرب الثاني والرابع من الشكل الأول سواء كانت مقدماته قطعية أو ظنية والقياس المركب على هيئة الضرب الأول والثالث

---

224 - ج

225 +ب [منطقيتين]

226 +ب [منطقيتين]

من الشكل الأول إذا كانت مقدماته ظنية والكل لا يفيد اليقين أما المفرد فلعدم علاقة عقلية بينه وبين ما حصل منه من الإدراك فيجوز التخلف فلا يفيد إلا ظنا.

وأما الاستقراء فلا يفيد يقينا؛ لجواز التخلف فيه إلا إذا كان تاما مقسما، وكذا التمثيل إلا إذا كان العلة المشتركة فيه قطعية فحينئذ يرجعان إلى القياس البرهاني على أن إثبات قطعية العلة المشتركة فيه مشكل جدا على ما في المواقف[227] لجواز خصوصية الأصل أي المقيس عليه شرط لوجود الحكم فيه أو خصوصية الفرع أي المقيس مانعا عن وجوده فيه.

وأما القياس على غير هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول فلعدم الاستلزام فيه،

وأما القياس المركب على هيئة الضرب الأول والثالث من الأول فلظنية مقدماته على ما هو الفرض. لكن بعض الإمارة قد يفيد الاعتقاد فوق الظن دون الاعتقاد اليقين إذا كانت مقدماتها معتقدة كقول معتقد قدم العالم أنّه قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر فإنه يفيد الاعتقاد بأن العالم مستغن عن المؤثر ولا بد أن ينتهي مقدماته أي مقدمات الدليل مطلقا برهانا أو إمارة إلى الضرورية قطعا للدور أو التسلسل المانعان عن الاكتساب على ما مر.

فإن قيل قد مر آنفا أن مقدمات البرهان لا بدّ وأن تكون قطعية فما معنى انتهائها إلى الضرورية ههنا

قلنا: القطعية لا يستلزم الضرورية لأن النظريات قد يكون قطعية أيضا، فالمراد بقطعية المقدمات فيما سبق قطعية المقدمات الأول وهي المقدمات أي القطعية الضرورية ثمانية بحسب الاستقراء

## الأدلة العقلية:

**الأوليات**:

وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما سواء كان تصور الطرفين كسبيا أو بديهيا نحو الكل أعظم من الجزء وقضايا قياساتها معها نحو الأربعة زوج وهي قريبة من الأوليات

---

[227] انظر المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي دار الجيل – بيروت الطبعة الأولى، 1997 ج 1 ص 190
تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة

**المشاهدات**

والمشاهدات وهي ما يحكم فيها بمجرد الحس الظاهر من غير احتياج إلى نظر العقل نحو النار حارة، والشمس مضيئة.

**والوجدانيات:**

وهي ما يحكم فيها الحواس الباطنة من غير احتياج إلى نظر العقل أيضا نحو أن لنا جوعا، وعطشا، وألما، ولذتا وانما لا يحتاج في المشاهدات والوجدانيات إلى نظر العقل؛ لأن البهائم أيضا تدرك المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة،

لكن هذا بناء على أن يراد فيهما القضايا الشخصية لأنه إن أريد بهما القضايا الكلية التي يستفاد من الإحساس بالجزئيات فيحتاجان إلى نظر العقل والحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لإتقان فعله، وكعلمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس لما شاهدنا اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس، ولا بد فيها من تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي بأنه كذا وكل ما كان كذا فهو كذا

والفرق بينه وبين النظر: أن النظر مسبوق بالقصد والاختيار في ترتيب المقدمات وملاحظتها بخلاف الحدس، فإن سنوح المقدمات وترتيبها فيه دفعي لا قصدي.

**المجربات**

والمجربات وهو ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار.

ومع قياس خفي وهو أن الوقوع المتكررة على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد هناك من سبب إذا علم حصوله حكم بوجود المسبب قطعا؛ مثلاً حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم، وان شرب السقمونيات مسهل.

**الحدسيات**

والفرق بينها وبين الحدسيات أن السبب ههنا معلوم السببية مجهول الماهية، وفي الحدسيات معلوم السببية والماهية معا.

**المتواترات**

والمتواترات: وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة ومدينة ومحمد عليه السلام واسكندر؛ ولا بد فيه من تكرار أخبار حتى يحصل اليقين ولا يشترط فيه عدد معين على الأصح، وكذا لا يشترط قياس خفي على الأصح على ما سيأتي. والوهميات في المحسوسات: وهي ما يحكم العقل بها بمجرد الوهم نحو كل جسم في جهة وحيز فإن حكم الوهم في المحسوسات صادق بخلاف حكمه في المجردات، والمعقولات الصرفة.

والعمدة في هذه الضروريات هي الأوليات، ثم الفطريات، ثم المشاهدات فإنها وإن كانت جزئية لكنها يصلح لصغروية الشكل الأول، ثم الوهميات وأما الأربع الباقية فإنها وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على الغير إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من الحدس، والوجدان، والتجربة، والتواتر والظنية أي التي تجري في الأمور فقط أربع مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر كمسائل أصول الفقه إذا سلمها القضية وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير سواء كان شهرته عند الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح أو عند الأكثر نحو الإله واحد أو عند طائفة من الناس نحو التسلسل مطلقا محال ومقبولات توجد ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب كالمأخوذ من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار وأما المأخوذ من الأنبياء فإنها قطعية تفيد اليقين لأنهم عرف صدقهم بدلالته المعجزة على ما سيأتي. ومقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب؛ ولابد من صورة عطف على قوله مقدمتين وهي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين مع رعاية الشرائط المعتبرة فيه وذلك لأن المقدمات المتفرقة لا يؤدي إلى المطلوب فلابد له من ترتيب مخصوص وهي الهيئة لكنها خارجة عن الدليل عند الأصوليين وداخلة فيها عند المنطقين على ما سبق أيضا.

أي كما لابد من المقدمتين وهي أي الصورة استثنائي إن ذكر في الدليل عين النتيجة أو نقيضها بالفعل نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة، فالنهار موجود والمراد يكون عين النتيجة مذكورة فيه بالفعل ذكر طرفيها على الترتيب المذكور فيها وإلا فالنتيجة ونقيضها قضية بالفعل بخلاف المذكور في الدليل، لأنه لا حكم فيه لكونه مقدمة الدليل واقتراني إن لم يذكر فيه عين النتيجة ولا نقيضها بالفعل على المعنى الذي ذكرناه. والأول أي الاستثنائي متصل ومنفصل لأن إحدى مقدمتيه شرطية، فإن كانت فيها حرف الشرط والجزاء فمتصل وإن كان فيها حرف الانفصال فمنفصل.

وشرط إنتاج الأول أن يكون الاستثناء فيه بعين المقدم فيه فينتج عين التالي لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم أو بنقيض التالي فينتج نقيض المقدم لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم[228] ولا عين التالي لجواز أن يكون اللازم أعم، ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، ولا من وجود العام وجود الخاص

نعم لو قدر التساوي بينهما ينتج ذلك لكنه لخصوص المادة لا لذات القياس والنتيجة ما يلزم ذات القياس وشرط انتاج الثاني أي المنفصل التنافي بين جزئيه أي جزأي المنفصل وذلك لأنه لا لزوم فيه صريحا وإلا لرجع إلى المتصل؛ فلولا تنافى أيضا لكان وجود أحد جزئيه لا يستلزم وجود الآخر لعدم اللزوم بينهما ولا عدمه لعدم التنافي المقتضي له. وكذلك لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر لعدم اللزوم صريحا ولا جوده لعدم التنافي المقتضي له فلا يصح الاستدلال به أصلا، لأنه إما بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدم اللازم على عدم الملزوم. فإن كان التنافي بين الجزئين إثباتا ونفيا معا فحقيقي فينتج أربعا بإثبات كل جزء نقيض الآخر لامتناع جمعهما وبنقيض كل جزء عين الآخر لامتناع خلوهما نحو العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ولكنه فرد ولكنه ليس بزوج ولكنه ليس بفرد[229] فيلزمه نقيض المستثنى.

وإن كان التنافي إثباتا فقط فمانعة الجمع فينتج باستثناء عين كل نقيض الآخر نحو الجسم إما جماد أو حيوان لكنه جماد فليس بحيوان، ولكنه حيوان فليس بجماد، ولو قيل لكنه ليس بجماد أو ليس بحيوان لم ينتج فهو حيوان أو فهو جماد لجواز انتفائهما كما في الشجر، وإن كان التنافي نفيا فقط فمانعة الخلو فينتج باستثناء نقيض كل عين الآخر دون العكس نحو الجسم إما لا رجل أولا امرأة لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة أو ليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قيل لكنه لا امرأة فليس لا رجل أو لكنه لا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر.

**والثاني**: **أي** الاقتراني ان كان الحد الأوسط فيه [أي في الاقتراني][230] محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول أو محمولا فيهما فهو الشكل الثاني أو موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث أو عكس الأول فهو الشكل الرابع، وإنما رُتب على هذا النسق **لأن الأول** علم نظم طبيعي ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه إلى الوسط ومنه

---

228 +ب [ولا الاستثناء]

229 +ب [و أما زوج أو فرد لكنه فرد ولكنه ليس بزوج ولكنه ليس بفرد]

230 –ج

إلى المحكوم به بلا كلفة. **والثاني** يشاركه في إشراف مقدمتيه وهو الصغرى المشتملة على موضوع النتيجة الذي هو الذات.

**والثالث**: **يشاركه** في المقدمة الأخرى.

**والرابع**: مخالف له فيهما فصار بعيدا عن الطبع.

والأول أبينها لاختصار علة الإنتاج فيه وذلك لأن حقيقة الدليل عبارة عن مستلزم للمحمول ثابت للموضوع وجهة دلالة الدليل على المدلول عبارة عن اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت لموضوع الصغرى ما يثبت لموضوع الكبرى نفيا أو إثباتا فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهي النتيجة؛ وكلا هذين الأمرين منحصر في الشكل الأول فلا إنتاج في نفس الأمر إلا له والعقل لا يحكم بالإنتاج إلا بملاحظته [سواء صرح به أو لا وليس من شرط ملاحظته التمكن من تفسيره][231]وتعبيره. ولهذا قالوا إن باقي الإشكال والأدلة يرد إليه على ما سنبينه. وشرط إنتاجه أي انتاج الشكل الأول أمران: أحدهما أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها ليتحد الأوسط في المقدمتين فيحصل في القياس أمر مكرر جامع بين طرفي المطلوب؛ وذلك لأن الحكم في الكبرى بالأكبر على ما هو متصف بثبوت الأوسط إيجابا، لأن اتصاف ذات الموضوع بعنوانه بطريق الإيجاب التقييدي قطعا فلو كانت الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته للأصغر هو الأوسط بطريق السلب فيلزم أن يتعدد الأوسط في المقدمتين بأن يكون سلبيا في الصغرى ثبوتيا في الكبرى فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم بالأكبر في الكبرى إلى الأصغر فلا ينتج.

فإن قيل كيف يتحد الوسط فيهما مع أنه يراد به في الصغرى مفهومه لكونه محمولا وفي الكبرى ما صدق عليه لكونه موضوعا؟

قلنا: المراد بالاتحاد ههنا أن المفهوم الذي جعل محمولا في الصغرى هو بعينه يجعل وضعا عنوانيا في الكبرى ليندرج الحد الأصغر تحت الأوسط المندرج تحت الأكبر فيحصل به جهة الدلالة.

والمراد بكونها في حكم الموجبة أن يكون [الصغرى][232] سالبة يستلزم الموجبة نحو لا شيء من ج ب فإنه لو جعل صغرى لقولنا وكل ما ليس ب ينتج كل ج لأن لا شيء من ج ب وإن كانت سالبة لكنها في حكم الموجبة

---

[231] – ج

[232] – ج

لاستلزامها موجبة سالبة المحمول، وهي قولنا كل ج ليس ب وهو يصلح الصغروية الشكل الأول لوجود اتحاد الوسط فبتلاق الطرفان.

وإنما استلزمها لان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الأمر يستلزم صدق أن الموضوع منتف عنه المحمول؛ إذ لو صدق بأنه ليس بمنتف عنه المحمول لم يكن انتفاؤه عنه صادقا في نفس الأمر، وذلك خلاف المفروض.

ثم الفرق بين موجبة سالبة المحمول وبين موجبة معدولة المحمول:

أن الأول ما سلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب لها فتشمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد وهو إثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع.

وأما الثاني: فهو ما أثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع، فأنت إذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت إليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة المحمول، وإن نسبت مفهوم الكتابة إلى شيء وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول،

والأول لا يقتضي وجود الموضوع، والثاني يقتضيه؛ لأن مآل الأول في الحقيقة إلى السلب ومآل الثاني إلى الايجاب.

وثانيهما: أن يكون كبراه كلية ليعلم اندراج الأصغر تحت الأوسط، إذ لو كانت جزئية لجاز كون الوسط في الصغرى أعم من الموضوع وكون الموضوع في الكبرى بعضا من ذلك الأعم غير الحد الأصغر فلا يندرج الأصغر تحت الأوسط فلا ينتج.

فباعتبار الشرط الأول: سقط ثمانية أضرب من الضروب الستة عشر الحاصلة من ضرب الصغرويات الأربع في **الكبريات الأربع**: وهي السالبتان صغرى مع الكليتين، والجزئيتين كبرى، وباعتبار الشرط الثاني :سقط الأربع الأخرى وهي الموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى، وهي الأربع المنتجة للمطالب الأربع، نحو كل وضوء عبادة، وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية، وكل وضوء عبادة، وكل عبادة لا يصح بدون النية، وبعض الوضوء عبادة، وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية، وبعض الوضوء عبادة ،وكل عبادة لا يصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية.

وشرط الشكل الثاني أمران أيضا: كشرط الشكل الأول أحدهما:

اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب، لأنه لا ينتج إلا برده إلى الأول ولا يرد إليه إلا بعكس إحدى مقدمتيه، وجعل الحاصل من العكس كبرى لأنه لا يخالف الأول إلا في كبراه لكون الحد الأوسط محمولا فيها، فإن كانت المقدمتان موجبتين لا يمكن ذلك لأن عكس ما يعكس منهما موجبة جزئية لأن عكس الموجبة كذلك، والموجبة الجزئية لا يصلح كبرى للشكل الأول.

وإنّ كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك؛ لكن لا ينتج إذ نصير الصغرى حينئذ في الشكل الأول سالبة وذلك لا ينتج في الأول على ما عرفت؛ فوجب اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب.

وثانيهما: كلية كبراه وذلك لما عرفت أنه لا بد في الرد إلى الأول من عكس إحدى مقدمتيه، وجعل الحاصل من العكس كبرى للأول.

فإن كانت التي تعكس هي الكبرى؛ فواضح أنها كلية سالبة لأن عكس الجزئية جزئية لا يصلح كبرى الأول وإنّ كانت هي الصغرى فلا بد أن يكون صغراه سالبة كليّة ليكون عكسها كليا صالحا لكبرى الأول، وكبراه موجبة كلية وإلا لكانت موجبة جزئية لا سالبة المقتضى الشرط الأول فيكون القياس الحاصل بالرد مركبا من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فينتج سالبة جزئية من الأول موضوعها ما هو أكبر في الشكل الثاني ومحمولها ما هو أصغر فيه.

لابد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثاني، وهو سلب الأكبر عن الأصغر والسالبة الجزئية لا تنعكس وإن جعلتها سالبة المحمول وعكستها صار السلب جزء المحمول من الموضوع في العكس، فيكون موجبة سالبة الموضوع وليست نتيجة القياس من الثاني فوجب أن يكون كبراه كلية.

وباعتبار هذين الشرطين سقط اثني عشر ضربا السالبة الكلية صغرى مع السالبتين، ومع الجزئية الموجبة كبرى، والجزئية الموجبة صغرى مع الموجبتين، ومع الجزئية السالبة كبرى، والموجبة الكلية صغرى مع الموجبتين، ومع الجزئية السالبة كبرى، والجزئية السالبة صغرى مع السالبتين، ومع الجزئية الموجبة كبرى، ويبقى الأربعة الموجبتان صغرى مع السالبة الكليّة كبرى، والسالبتان صغرى مع الموجبة الكلية كبرى، ولا ينتج تلك الضروب الأربعة لا سالبة، ولا كلية أو جزئية لما عرفت أنه لا ينتج إلا بعد الرد إلى الأول وكبراه بعد الرد إليه، ويكون عكس سالبة كلية أبدا. لأن ردّه إليه يعكس إحدى مقدمتيه.

وجعل الحاصل من العكس كبرى الأول؛ فلا بد أن يكون تلك المقدمة سالبة كليّة لتنعكس إلى كليّة إذ غيرها لا تنعكس أصلا كالسالبة الجزئية أو تنعكس إلى جزئية وذلك لا يصلح كبرى للأول. فالقياس الحاصل بعد الرد كبراه سالبة البتة، ونتيجة مثله لا يكون إلا سالبة وهي نفسها أو بعكسها السلبي نتيجة الثاني؛ نحو كل غائب مجهول الصفة، وكل ما يصح بيعه ليس مجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بعد الرد إلى الأول بعكس الكبرى، ونحو كل غائب ليس معلوم الصفة، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بعد ردّه إلى الأول بعكس الصغرى، وجعله كبرى وعكس النتيجة.

ونحو بعض الغائب مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى كما في الأول، ونحو بعض الغائب ليس بمعلوم، وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى عكس النقيض إلى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى المذكورة ينتج تلك النتيجة.

فإن قيل: القياس حينئذ من سالبتين فليس من الشكل الأول؛ قلنا نؤوّل الصغرى بالموجبة السالبة المحمول. وشرط الشكل الثالث أمران أيضا أي أحدهما: أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها لأنه لا ينتج إلا بالرّد إلى الأول، ولا يرد اليه إلا بعكس إحدى مقدمتيه وجعلها صغرى لأنه موافق للأول في الكبرى لكون الوسط موضوعا في كبراهما. فإن كانت صغراه سالبة فالمقدمة التي نعكس إما الصغرى أو الكبرى فإن كانت الصغرى فإذا عكستها لزم أن يكون الصغرى سالبة في الأول فلم ينتج من الأول.

نعم لو قلبت المقدمتان حينئذ ارتّدا إلى الشكل الرابع من موجبة صغرى وسالبة كبرى، فينتج سلب الأصغر عن بعض الأكبر وهو ليس بمطلوب ولا ينعكس إليه. وإن كانت الكبرى وهي إما سالبة أو موجبة فإن كانت سالبة فإذا جعلت عكسها السالب صغرى للأول والصغرى السالبة فرضا كبرى كان القياس من سالبتين فلم ينتج في شكل أصلا إذ لا قياس من سالبتين في شكل.

وإن كانت موجبة فعكسها جزئية فنجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فرضا فينعقد قياس من الشكل الأول من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والمطلوب عكسها لكن السالبة الجزئية لا تنعكس، ومعنى كونه في حكم الموجبة قد مر بيانه.

وثانيهما: أن يكون إحدى مقدمتيه كليّة لأنه لا بدّ من ارتداده إلى الأول، فإن كانت المقدمتين جزئية لا يصلح شيء منهما كبرى للأول لا بنفسها ولا بعكسها لأن عكس الجزئي جزئي فباعتبار هذين الشرطيين سقطت عشرة أضرب السالبتان صغرى مع الأربع كبرى، والجزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى، وبقيت ستة أضرب من موجبتين كليتين نحو كل برّ مقتات وكل برّ ربويّ فبعض المقتات ربوي فيرد إلى الأول بعكس الصغرى، ومن جزئية وكلية موجبتين نحو بعض البرّ مقتات وكل برّ ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد بعكس الصغرى أيضا، ومن كلية وجزئية موجبتين نحو كل بر مقتات وبعض البّر ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد بعكس الكبرى، وجعله صغرى فينتج بعض الرّبوي مقتات، وينعكس إلى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب.

ومن موجبة كليّة وسالبة كليّة نحو كل [233] برّ مقتات وكل برّ لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا، فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا، ويرد بعكس الصغرى ومن موجبه جزئية، وسالبة، وكلية؛ نحو بعض البرّ مقتات، وكل برّ لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا، فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا، ويرد بعكس الصغرى أيضا، ومن موجبه كليّة، وسالبة جزئيّة ينتج سالبة جزئيّة ويرد بعكس الكبرى وجعله صغرى والصغرى كبرى ينتج ما ينعكس إلى المطلوب. ولا بد فيه من اعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول على ما مر.

ولا ينتج الشكل الثالث إلا جزئية موجبة أو سالبة؛ وذلك لأن الصغرى لكونها عكس إحدى المقدمتين مع وجوب إيجابها في الأول يكون عكس موجبة أو ما في حكمها فيكون جزئيّة وجزئيّة صغرى لا ينتج إلا جزئيّة، والضروب المنتجة للرابع [من الأشكال الأربعة][234] خمس عند القدماء [على ما بين في المفضلات][235].

وطريق رده إلى الأول ما يعكس المقدمتين مع بقاء الترتيب أو يعكس الترتيب مع بقاء المقدمتين على حالهما [والأمثلة غير نافية][236] وطريق رد الاستثنائي إلى الأول يجعل الملزوم أي محمول المقدم وسطا، ويجعل ثبوته أي ثبوت ذلك الملزوم لموضوعه.

والمراد به المقدمة الاستثنائية صغرى ويجعل استلزامه أي استلزام الملزوم للمحمول المطلوب أي المقدمة القائلة باللزوم كبرى إن استثنى عين المقدم نحو إن كان هذا إنسانا كان حيوانا لكنه إنسان فيقال هذا إنسان، وكل إنسان حيوان

[233] : د [بعض]

[234] – د

[235] – د

[236] – د

ينتج هذا حيوان وإن استثنى نقيض التالي بجعل الاستثناء صغرى، وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي كبرى نحو إن كان هذا إنسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان، فيقال هذا ليس بحيوان، وكل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي قولنا العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج يقال هذا زوج، وكل زوج ليس بفرد لكنه ليس بفرد هذا ليس بفرد، وكل ما ليس بفرد فهو زوج. الثالث وهو ما يكون مركبا من العقليّ والنقليّ لأن النقلي المحض محال على ما ذكرناه.

## الأدلة النقلية:

ولما فرغ من الأدلة العقليّة شرع في الأدلة النقلية فقال:

هو **الخبر الصادق** أي المطابق للواقع على ما هو المشهور في تعريف الصدق وهو المختار. واعلم أن الجملة الخبرية كزيد قائم أو ليس بقائم مثلا مشتملة على حكم إيجابي أو سلبي مفعول للمخبر في خبره ويعبّر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنيّة، فهذه النسبة الذهنيّة إن طابقت النسبة التي بين زيد والقيام في نفس الأمر في الكيفية، فالخبر صادق، وإن لم يطابقها فالخبر كاذب.

وتحقيقه أن الجملة الخبرية تدل على نسبة تامّة ذهنيّة مشعرة بحصول نسبة أخرى في الواقع موافقة للأولى في الكيفيّة، وهذه النسبة الأخرى في الواقع مدلولة للخبر أيضا بواسطة النسبة الأولى والمقصودة بالإفادة هي الأخرى، فإن كانت هذه النسبة الأخرى المدلول عليها بطريق الإشعار حاصلة؛ كان الخبر صادقا وإلا كان كاذبا.

ومن ثم قيل: إنّ صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه، وكذبه تخلف مدلوله عنه، ولا استحالة في ذلك لأن دلالة الجملة الخبرية على النّسبة الذهنيّة وضعيّة لا عقليّة،

ودلالتها على الحصول النسبة الأخرى بواسطة الأولى بطريق الإشعار بلا استلزام عقلي، فجاز أن يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولاتها بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة؛ وهذا معنى ما قيل إن مدلول الخبر هو الصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي.

وقيل صدق الخبر مطابقته الاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته له[237] [238]والتعويل على المشهور، وهو أي الخبر الصادق على نوعين:

**المتواتر**

وهو الخبر الثابت على السّنة قوم لا يجوِّز العقل توافقهم على الكذب؛ أي بمجرد كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يُجوِّز العقل كذبهم بقرينة خارجية كخبر جمع بقدوم زيد عند تسارع أهله.

واختُلِف في اشتراط العدد في بلوغه حد التواتر [من خمسة عشر أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين والأصح أنه لا يشترط][239] إنما يُعلم ذلك بوقوع العلم بمضمونه من غير شبهة.

فإن قيل: العلم مستفاد من التواتر فإثبات التواتر به دور. قلنا: إنّ نفس التواتر سبب لنفس العلم، والعلم بوقوع العلم بمضمونه سبب للعلم بالتواتر فلا دور وهو أي المتواتر يوجب العلم اليقيني الضروري بمضمونه وهو مختار عامّة العقلاء[240].وقيل: يوجب العلم اليقيني الاستدلالي [وهو مختار أبي قاسم الكعبي[241] وأبي الحسين البصري من

---

[237] + ب/ج/ د [وقيل صدقه مطابقته الواقع والاعتقاد معا وكذبه عدم مطابقته لهما]

[238] +ب/د [ثم اعلم أن الصدق والكذب من خواص المركب الخبري لا يتجاوزان إلى التقييد والإنشائي واستدلوا عليه بوجوه أقواها أن النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها وهو معنى الاحتمال للصدق والكذب وأما النسب في المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي وقوع نسبة أخرى تطابقها أو لا تطابقها بل إنما أشعرت بذلك من حيث أن فيها إشارة إجمالية إلى نسبة خبرية مثلا إذا قلت بأن زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي بأن الفضل ثابت له في الخارج بل من حيث أن فيها إشارة إلى معنى قولك زيد فاضل إذ المتبادر إلى الأفهام أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له فالنسب الخبرية نشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة أي الصدق والكذب بخلاف النسب التقييدية فإنها لا تشعر من حيث هي فلا يجري فيها احتمال الصدق والكذب وأما إلا الإنشائية فلأنها لا خارج لها حتى يتصف بالمطابقة واللامطابقة واستدل بعضهم بأن مناط الصدق والكذب هي النسبة التي قصد المتكلم إثباتها أو نفيها وبما أنّ النسبة الخراجية والنسب التقييدية ليست كذلك واستدل بعضهم بأن النسب التقييدية يجب أن يعرفها المخاطب ولذا قيل الإخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها إخبار والنسبة المعلومة لها لا يحتمل الصدق والكذب وفيه نظر لأن احتمال الصدق والكذب من لوازم ماهية الخبر ولا مدخل فيه بعلم المخاطب والمتكلم بل وخصوصية الخبر أيضا وإلا لزم أن لا يكون نحو السماء فوقنا و الأرض تحتنا واجتماع النقيضين محال خبر العدم احتمال الكذب ]

[239] – ج

[240] + ج/ د [العلماء]

[241] الكَعْبي 319 – 273)ه عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى " الكعبية " وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ. له كتب، منها " التفسير " و " تأييد مقالة أبي الهذيل " و " قبول الأخبار ومعرفة الرجال – خ " الأول منه عندي تصويره. ومنه نسخة في دار الكتب، و " السنة – خ " في دار الكتب أيضا و " مقالات الإسلاميين – ط " جزء منه بعنوان " باب ذكر المعتزلة " و " أدب الجدل " و " تحفة الوزراء – خ " و " محاسن آل طاهر " و " مفاخر خراسان " و " الطعن على المحدثين " قال ابن حجر، في لسان الميزان: أثنى عليه أبو حيان التوحيدي. وقال

المعتزلة[242] وأبي بكر الدقاق من الأشعرية[243]][244] كالعلم بوجود مكة، ومدينة، ومحمد إسكندر، فإنا نعلم هذه الأشياء يقينا على القولين وهذا ليس إلا بالإخبار[245] والأول الأصح؛ لأن العلم به يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات، ولأنه لو كان استدلالي لجاز الخلاف فيه عقلا لأن شأن العلوم الاستدلالية كذلك لكنه لم يجز.

فإن قيل: أن الاستدلال ليس إلا ترتيب مقدمات صادقة وهي موجودة في التواتر، لأن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يلاحظ أن المخبر عنه أمر محسوس، والمخبرين جماعة لا يجوّز العقل تواطؤهم على الكذب، وكل ما كان كذلك يفيد العلم، فالمتواتر يفيد العلم وأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه، وقد اختلفت فيه السمتيّة والبراهمة فإنهم قالوا إنه يفيد الظن وقيل إنه يفيد الطمأنينة فوق الظن دون اليقين.

قلنا: لا يلزم من مجرد ملاحظة تلك المقدمات المترتبة كون القضية الحاصلة منها نظرية؛ لأن ترتيب تلك المقدمات ممكنة في جميع الضروريات؛ بل في أجلى البديهيات نحو الكل أعظم من الجزء لأنه مركب منه، ومن غيره وكل ما كان كذلك فهو أعظم منه، فلو كان مجرد ملاحظة تلك المقدمات مقتضية لنظريتها لزم أن لا يوجد ضروري [أصلا][246] واللازم [247] بل لا بد في كونها نظرية مع تلك الملاحظة من العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب.

والسمتية: قوم من عبدة الأوثان.

---

الخطيب البغدادي: صنف في " الكلام " كتبا كثيرة وانتشرت كتبه ببغداد. وقال السمعاني: من مقالته إن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها؟ انظر الأعلام للزركلي 66/4.

[242] البَصْري 436 – هـ محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: (له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته). من كتبه (المعتمد في أصول الفقه – ط) جزان، و (تصفح الأدلة) و (غرر الأدلة) و (شرح الأصول الخمسة) كلها في الأصول، وكتاب في (الإمامة) و (شرح أسماء الطبيعي – خ) انظر الأعلام للزركلي 275/6.

[243] هو أبو بكر محمَّد بن محمَّد بن جعفر البغدادي الشافعي، المعروف بابن الدقاق، ويلقب بالخبَّاط، فقيه أصولي، كانت فيه دعابة وخبرة بكثير من العلوم، ولي قضاء الكرخ ببغداد، من مؤلفاته: «شرح مختصر المزني»، «كتاب في أصول الفقه على المذهب الشافعي»، «فوائد الفوائد". توفي سنة (٣٩٢هـ) انظر ترجمته في: «طبقات الفقهاء» للشيرازي (١١٨)، «الكامل» لابن الأثير (٩/ ١٧١)، «طبقات الشافعية» للإسنوي (١/ ٢٥٣)، «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (٣/ ٢٢٩).

[244] –ج /د

[245] +ب/ ج [واختار بعض الأشاعرة هذا القول]

[246] –د

[247] + ب/د [باطل]

والبراهمة قوم من منكري الرسالة في الهند، فلا يعتد قولهم.

والقول بالطمأنينة باطل أيضا لتأديه إلى الكفر، فإن وجود الأنبياء ومعجزاتهم لا يثبت عندنا إلا بالتواتر فلو لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لأحد في زمننا بنبوتهم. [وهو باطل +ج]

فإن قيل: إن اليهود قد أخبروا بقتل عيسى عليه السلام وبتأبيد دين موسى عليه السلام بالتواتر؛ فلو أفاد الخبر المتواتر اليقين لما احتمل خبرهم الكذب لكن الله تعالى كذبهم في قوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم.

قلنا: كون خبرهم هذا متواتر ممنوع بل مرجعه إلى الآحاد، فإنّ الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة نفر أو ستة وهم لا يعرفون المسيح عليه السلام جليّته وإنما جعلوا الرجل جعلا فدلّهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى وأشاعوا الخبر وبمثله لا يثبت التواتر.

وكذا الخبر بصلبه على أن المصلوب ينظر من بعيد والهيئة بالصلب فيتمكن فيه الاشتباه فلا يتحقق التواتر في صلبه. فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد العلم بالظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين. قلنا: ربما يكون مع الاجتماع قوة لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعيرات.

**<u>والنوع الثاني هو:</u>**

**خبر الله تعالى وخبر الرسول المؤيد بالمعجزات**

المعجزة: أمر خارق للعادّة قصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله على ما سيأتي بيانه. ودلالتها على الصدق ليست عقلية بحيث يمتنع التخلف عنه كما في دلالة الفعل على فاعله لأن الخوارق قد يتخلف عن الدلالة على صدق الرسول كانفطار السموات، وانتشار الكواكب عند تصرم الدنيا، وقيام الساعة فإنه لا إرسال هناك حتى تدل عليه، فلو كانت دلالتها عقلية[248] لما تخلّف عن مدلولها ولا سمعيّة وإلا لزم الدور؛ بل هي دلالة عادية بأنْ أجرى الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبها، وإن جاز التخلف عنه على ما ذهب إليه الماتريدية، وبعض الأشاعرة.

فإن قيل: المراد بالخارق الخارق للعادة الذي قصد به إظهار صدق الرسول لا مطلقا ولا خفاء في امتناع تخلف هذا الخارق عن مدلوله؛ قلنا: هذا الامتناع جاء من خصوص المادة لا من ذات الدليل. وقال أبو الحسن الأشعري وبعض

---

[248] - ب/د

[249] أصحابه: إنّ دلالة المعجزة على الصدق قطعيّة يمتنع التخلف عنها وإن لم نعلم وجه دلالتها بعينه. ولهذا قالوا: إنّ خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه تعالى لكونه ممتنعا.

وهو أي خبر الرسول إما متواتر أو مشهورا أو آحاد؛ والأول يوجب علما يقينيا استدلاليا في الشرعية والعقلية وكذا ما يسمع من فِيْهِ أي من فم رسول الله عليه السلام أو كونه موجبا لليقين فلكونه خبر من علم صدقه[250] [علما عاديا أو قطعيا على الخلاف الذي ذكرناه.][251] وأما كونه استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال، وترتيب المقدمات ليقول هذا خبر من علم صدقه، وكل خبر كذلك يفيد اليقين [فهذا يفيد اليقين][252]، فإن قيل قد مر آنفا أن المتواتر: يفيد العلم الضروري لا الاستدلالي [253]؛قلنا: الكلام ههنا في حصول العلم مما ثبت أنه خبر الرسول تواترا أو سمعا من فِيْهِ وفيما سبق في حصول العلم من التواتر نفسه وبينهما بون بعيد. فإنه يجوز أن يفيد النقل تواترا من رسول الله، والسماع من فِيْهِ العلم الضروري من كون المنقول والمسموع قول الرسول، ولا يلزم منه أن يفيد المنقول متواترا، والمسموع من فِيْهِ علما ضروريا بالمضمون؛ بل يفيد علما استدلاليا لتوقفه على ما ذكرناه من ترتيب المقدمات بخلاف إفادة التواتر نفسه العلم على ما ذكرناه. وإما ايجابه له في الأمور الشرعية التبليغية مما يحتاج فيه إلى النقل فلأنه لو لم يوجبه لجاز كونه فيها عقلا، ولو جاز كذبه فيها عقلا لبطل دلالة المعجزة على صدقه هذا خلف. فإن قيل هذا صحيح على مذهب من يقول إن دلالة المعجزة على الصدق قطعية لأن الجواز العقلي ينافي الدلالة القطعية.

وأما على مذهب من يقول إنّ دلالتها عليه عادية على ما ذكرناه فلا؛ لأن جواز الكذب عقلا لا ينافي دلالتها عليه عادة وإنما ينافي دلالتها قطعا. قلنا إن إيجابه لليقين أيضاً عادي فالمعنى أنّه لو لم يجب اليقين إيجابا عاديا لجاز كذبه عادة وعقلا، ولو جاز كذبه عادة وعقلا لبطل دلالة المعجزة عليه مطلقا.

وأما إيجابه في الأمور العقلية فلأنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الكذب فلا يكون كاذبا البتة؛ خلافا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة فإنهم قالوا الأدلة النقلية يفيد الظن لا اليقين لأن إفادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الألفاظ

---

[249] +د [وأكثر أصحابه]

[250] + ج [بالمعجزات]

[251] – ج

[252] –د

[253] +د [على الصحيح]

المنقولة عن النبي عليه السلام بإزاء معنى، وعلى كونه مرادا له عليه السلام، **والأول**: إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف وأصول هذه الثلاثة ثبت في رواية الآحاد وفروعها ثبت بالأقيسة وكل من رواية الآحاد والأقيسة ظني.

**والثاني**: يتوقف على عدم النقل، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم بانتفائه لجوازها في أنفسها بل غايته الظن ثم بعد الأمر الأول والثاني لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي الّدال على نقض ما دل عليه النقلي.

إذ لو وجد ذلك المعارض يقدم على النقلي قطعا إذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما معا لبطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما في تقديم النقلي على العقلي إبطال الأصل بالفرع، وهو يستلزم إبطال الفرع أيضا، فلزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته فما أدى تصحيحه إلى عدم صحته باطل، فتقديمه باطل فيقدم العقلي بالضرورة بأن يؤوّل النقلي عن معناه إلى آخر مثل قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"[254] فإنه يدل على الجواز وقد عارضه الدليل العقلي الّدال على استحالة الجلوس عليه تعالى فيؤوّل بالاستيلاء لأن العلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يستلزم عدم الوجود لجواز وجوده ولم تتطلعه. فقد تحقق أنّ دلالة الأدلّة النقليّة تتوقف على أمور ظنيّة والموقوف على الظنيّة ظنيّ؛ فلا يوجب اليقين.

قلنا: إن من الأوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات، والمركبات، والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من الشارع أو متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لا يبقى فيه شبهة أصلا.

فإنّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن. وكذا الحال في صيغ الماضي، والمضارع، والأمر، واسم الفاعل، وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها الآن. وكذا رفع الفاعل، ونصب المفعول، وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو متواترة عنه تحقق العلم بالوضع والإرادة معا وانتفت الاحتمالات التي ذكرتم. ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة، والزكاة، والتوحيد، والبعث ونحوها

[254] سورة طه 5

يوجب القطع فإن قيل: سلمنا أن الاحتمالات التسعة المذكورة منتفي بذلك لكن احتمال العارض العقلي قائم إذ لا جرم بعدمه بمجرد الدليل النقلي أو بمعونة القرائن؛

قلنا: **أما في الأمور الشرعية:** فلا خفاء في انتفاءه إذ لا مجال للعقلي فيها فلا يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة فإنه إذا تعيّن المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله.

**وأما في الأمور العقلية**: فلأن العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض، وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر بالضرورة.

فإن قيل: إفادة اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض، وإثباته بها يكون دورا، قلنا: إن إفادة اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال أصلا لا نفيا وإثباتا فضلا عن العلم بانتفائه. وبهذا ظهر ضعف ما في المواقف لأن حصول العلم بنفي المعارض العقلي في العقلية عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر ليس بقطعي ولا يقال قد مر أن المتواتر يفيد العلم الضروري باتفاق العقلاء فما معنى هذا الاختلاف لأنا نقول إن محل الخلاف ههنا إن ما ثبت كون خبر الرسول بطريق التواتر والسماع فيه هل يفيد اليقين [255]

أولا: وأما نفس التواتر أو السماع من فيه فلا اختلاف [ولا شبهة][256] في إفادتهما بكون المنقول والمسموع [257] الخبر الصادق المفيد لليقين لا ينحصر في النوعين بل خبر أهل الإجماع يفيد اليقين أيضا، قلنا: إنه راجع إلى خبر الرسول وكذا أي يفيد اليقين الاستدلالي.

الثاني: أي **المشهور** من خبر الرسول وهو ما كان من الآحاد في القرن الأول، ثم اشتهر في القرن الثاني والثالث حتى رَوَتْهُ جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرن الثالث؛ فإن عامّة خبر الآحاد كذلك عند أكثر أصحابنا الماتريديّة [منهم الجصاص[258] حيث قالوا المشهور مثل المتواتر في إفادة اليقين

---

255 +د [بمضمونه]

256 - ج/د

257 +د [خبر الرسول ضرورة وهو المذكور فيا سبق]

258 أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر الجصاص: فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. وألف كتاب (أحكام القرآن – ط) وكتابا في (أصول الفقه – خ) مصور، في معهد المخطوطات بالقاهرة انظر الأعلام للزركلي 171/1.

الاستدلالي إلا أنه يَكْفُرُ جاحده لكونه خبر واحد في القرن الأول بخلاف المتواتر فإن جاحده يكفر لتأديه إلى تكذيب الرسول عليه السلام؛ لأن المتواتر بمنزلة المسموع من فيِّ رسول الله

**مطلب الخلاف [في دلالة الحديث المشهور]**[259]

– ذهب بعض أصحابنا: منهم عيسى بن أبان إلى أنه يفيد علم طمأنينة فوق خبر الواحد دون المتواتر حتى يجوز الزيادة به على الكتاب دون خبر الواحد.

– وذهب عامة الأشاعرة: إلى أنه يفيد الظن مثل خبر الواحد لكونه خبرا واحدا في القرن الأول.

قلنا: أزال خفاه شهرته في القرن الثاني واحتجّ الفريق الأول من أصحابنا][260] أن التابعين لما اجتمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه إذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم وليس ذلك إلا يقين جانب الصدق إلا أنه لا يَكْفُرُ جاحده لكونه خبرا واحد في القرن الأول فلا يؤدي إنكاره إلى تكذيب رسول الله كما في المتواتر؛ بل إنما يؤدي إلى تخطئه العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن رسول الله وذلك لا تؤدي إلى الكفر.

وبهذا ظهر ضعف ما روي عن أبي اليسر[261] من أصحابنا أنه يكفر جاحده كالمتواتر، واحتج الفريق الثاني بأن رواته لما لم يبلغ حد التواتر في القرن الأول بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب فسقط به علم اليقين وجواز الزيادة به على الكتاب لا يقتضي بلوغه حد اليقين

**والثالث أي خبر الآحاد**: لا يوجب العلم بل يوجب الظن؛ لأن في ثبوته شبهة صورة ومعنى

إما صورة فلأن اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا في شيء من القرون الثلاثة وإما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنين أو الثلاثة لأن العدد غير معتبر فيه بل العبرة إلى عدم بلوغه حد

---

[259] تمت إضاقتها لتوضيح المطلب

[260] – ج

[261] البزدوي ( 493 – 421هـ محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أَبو اليسر، صدر الإسلام البزدوي: فقيه بخاريّ، ولي القضاء بسمرقند. انتهت إليه رياسة الحنفية في ما وراء النهر. له تصانيف، منها (أصول الدين – ط) توفي في بخارى انظر الأعلام للزركلي 22/7.

الشهرة في القرن الثاني والثالث ويوجب العمل لأن الظن كافٍ في العمل[262] [ولا يجوز الزيادة به على الكتاب كالقياس[263] بخلاف المشهور فإنه يجوز الزيادة به على الكتاب كما عرفت.][264]

فإن قيل: خبر الآحاد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط ونحوها مقبول بالإجماع، قلنا: المقصود من أحكام الآخرة هو عقد القلب، وهو من قبيل العمل فيكفيه الظن ولما فرغ من مباحث الدليل شرع في بيان المدلول فقال: والمطلوب أي ما يطلب بالدليل منه أي من المطلوب بالدليل ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل وهو ما لا دخل للعقل فيه نحو كون زيد في الدار، وجلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية، ومقادير الأعمال الشرعية، وتفاصيل أحوال الآخرة من الجنة والنار والثواب والعقاب لأنها لما كانت غائبة عن العقل والحس معا استحال العلم بوجودها إلا من قول الصادق ومنه ما لا يمكن إثباته إلا بالعقل وهو يتوقف عليه الاحتجاج بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة [والإجماع][265].

## مطلب الخلاف في ثلاثة عشر مسألة:[266]

وهو وجود الباري وحياته لا يمكن إسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزومه بالنظر في حدوث العالم لأنه هو السبب المحوج إلى الصانع أو جزؤه أو شرطه عند المتكلمين وفيه إشارة إلى القول بأن أول ما وجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله[267] ومعرفة كونه تعالى منزها عن الكذب إذ لو جاز الكذب عقلا لم يجزم وجوب الامتثال به لاحتمال كذبه ومعرفة صدق الرسول إذ لو لم يعرف صدقه لم يجب الامتثال به والاستدلال بقوله لاحتمال أنه ليس من جهة الباري.

ومعرفة دلالة المعجزة على صدقه إذ لا طريق إليه سوى المعجزة ومعرفة امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها أي في المعجزة؛ إذ لو جاز ذلك لم يجزم بأن المعجزة فعل الله تعالى فضلا عن أنها مصدق له ومعرفة عدم تأثير قدرة العباد

---

262 +ج [دون الاعتقاد]

263 +ب/د [إلا أن يكون عاما خص منه البعض أو لا بقطع]

264 – ج

265 – ج

266 – د

267 +ب/د [وإلى أن وجوبه عقلي إذ لو كان نقليا لم يكن إلزام الشرع حين قال المكلف لا أنظر حتى أعلم بوجوبه ولا أعلم وجوبه حتى أعلم بثبوت الشرع ولا أعلم بثبوته حتى أنظر فذاك دور أي مبدأ اعلم بثبوت شرع فإن كان عين الشرع الأول فذاك دور أيضا وإن كان غيره فيتسلسل]

لأن امتناع تأثير غير القدرة القديمة يتوقف على عدم تأثير قدرة العباد ومعرفة كونه تعالى عالما قادرا مريدا ليصح منه إيجاد المعجزة في يد من ادّعى النبوة على وفق دعواه قصدا لإظهار صدقه في دعواه ومعرفة كونه تعالى واحد.

إذ لو جاز التعدد لأمكن المعارضة والمخالفة فلا تدل المعجزة على صدقه[268] لأن من شرط دلالتها عليه عدم إمكان القدرة على المعارضة، ولأمكن لمنكر الشرع بعد تصديقه بالمعجزة أن يقول فيه هذا ليس شرعا في حقي؛ لأنه ليس من إلهي ومعرفة كونه مرسلا للرسل إذ لو يعرف اتصافه به عقلا لم يثبت عنده الرسالة هذه ثلاثة عشر مسائل يجب إثباتها بالعقل، ولا يمكن إثباتها بالنقل؛ لأن صحة احتجاج بالنقل يتوقف عليها، فلو أريد إثبات واحد منها بالنقل لزم الدور، ولهذا قلنا: إن الإيمان بوجود الصانع ما يليق به من الصفات والتنزيهات عن النقائص واجب عقلا في هذه الاستدلالات على من لم يبلغه الدعوة في زمن الفترة أو شاهق جبل [حتى روي عن أبي يوسف ومحمد أنه لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الناس بمجرد عقولهم معرفة الله تعالى بما يليق به][269]خلافا للأشاعرة فإنهم قالوا لا وجوب إلا بالشرع ولا مدخل للعقل في معرفة حسن الأشياء وقبحها حتى قالوا:

إن من لم يبلغه الدعوة معذور بترك الإيمان[270] على ما سيأتي تفصيله. فإن قيل قال: في شرح المواقف[271] والمقاصد[272] أن الحدوث والوحدة لا يتوقف النقل عليهما؛ أما الحدوث فلأن إثبات الصانع يمكن بإمكان العالم [مع قطع النظر عن حدوثه][273]

وأما الوحدة فلأن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدا فيجوز إثباتهما بالنقل أيضا، قلنا: كلاهما ضعيف أما الأول: فلأنه مبني على مذهب الفلاسفة من أن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان وحده، وقد ثبت في محلها أنها هو الحدوث وحده أو معا لإمكان شرطا أو شطرا وأن قولهم باطل

---

[268] : ب [تدل المعجزة على صدقه]

[269] ج -

[270] انظر نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد للعلامة عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده الطبعة الأول 1317 هجري ص 35.

[271] انظر شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي ت: ه759 تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت 816ه ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي دار الكتب العلمية بيروت ج 1 ص 51-52.

[272] انظر "شرح المقاصد في علم الكلام" لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت 791ه تحقيق دار المعارف النعمانية 1981 باكستان ج 1 ص 53

[273] ج -

وأما الثاني: فلأن إرسال الرسل وان لم يتوقف عليها لكن دلالة المعجزة على الصدق فيتوقف عليها ولو سلم أن دلالة المعجزة لا يتوقف عليها أيضا لكن يتوقف الاحتجاج بقوله عليها إذ للمنكر المشرك بعد تصديقه بالمعجزة أن يقول هذا ليس شرعا في حقي لأنه ليس من إلهي بل من إلهك.

فإن قيل: إن توقف [الأدلة النقلية من الكتاب، والسنة، والإجماع على وجود الباري ظاهر مسلم وكذا توقف السنة][274] على صدق المبلغ مسلم.

وأما توقف الكتاب والإجماع عليه ففيه نظر؛ لأن صدق المبَلِّغ يتوقف على دلالة المعجزة ومن أقواها القرآن،

قلنا: لا نُسَلِّم أن صدق المبَلِّغ يتوقف على القرآن إنما يتوقف على مطلق المعجزة فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن ولو سلم أنه يتوقف على القرآن لكن المعجز منه هو مقدار السورة وما دون ذلك ليس بمعجز فلاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجز منه.

**مطلب المقصد:**

وفيه فصول **الأول**: فيما يتعلق بذاته تعالى[275] اتفق المسلمون على أن العالم أي كل موجود ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصّانع ولا يصدق على صفات الله تعالى، لأنها ليست غيره وإن لم يكن عينه أيضا عند أهل الحق. والمراد ما يحيط به سطح المحدد لا ما هو أعم منه ومن عالم آخر مماثل له على ما أثبته بعض المتكلمون. لأنه وجوده غير معلوم لنا حتى يعلم به الصانع وغاية ما استدلوا به إثبات جوازه وذلك لا يكفي في إثبات إعلام الصانع.

فإن قيل المشهور أن قوله مما يعلم به الصّانع ليس من التعريف بل بمجرد التسميّة ولكن صدق الموجود عليه ممنوع لأن المتبادر منه الوجود الخارجي بالفعل وكونه موجودا بذلك الوجود غير معلوم لنا. فإن قيل عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود قلنا: لا يقتضي الوجود أيضا فالطرفان متساويان بل قد يرجح طرف عدمه بأن مالا دليل على وجوده لا بدّ من نفيه على أنه لو وجد لكان بينه وبين هذا العالم خلاء سواء كان كرتين أو لا. ولكان فيه عناصر لها أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وكلاهما باطل بجميع أجزائه من الفلك والفلكيّات والعنصر والعنصريّات حادث أي مسبوق بالعدم بالزمان على ما عليه جمهور المتكلمين خلافا للحكماء؛ فإنّهم أطلقوا لفظ

---

[274] ج -

[275] +ب [أعني صفاته الذاتية والعقلية والسلبية فإنها كلها متعلق بذاته تعالى وإن تغايرت جهة تعلقها]

الحادث على هذا المعنى كذلك أطلقوه على المسبوق بالعدم بالذات وسمّوه بالحدوث الذاتي بناءً على ما ذهبوا إليه من قدم بعض أجزاء العالم وحملوا على العالم بجميع أجزائه الحادث بهذا المعنى لكونه أعمّ من الأوّل واستدلوا على إثباته بأن الممكن غير مقتضٍ لذاته للوجود ومقتض له لغيره. وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير فإذن عدمه مقدم على وجوده بالذات وهذا معنى الحدوث الذاتي وفيه نظر؛

أما أولا: فلأن عدم اقتضائه الوجود وإن كان أمرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضائه لذاته العدم حتى يكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا بل الممكن لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم ويقتضي الوجود لغيره فلو جعل مسبوقية اقتضائه الوجود لغيره بلا اقتضائه لذاته الوجود والعدم حدوثا ذاتيا كما فعله الإمام في الملخص صح ذلك إن ثبت ما ذكروه أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكن ثبوته ممنوع لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير وأما ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم ارتفاع ما بالذات فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدما ذاتيا.

ولا يخفى عليك أنه لا يلزم منه تقدم ما بالذات على ما بالغير إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سب لارتفاعه وذلك إنما يثبت إذا كان ارتفاع ما بالذات سببا موجبا لارتفاع ذاته كما أن ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع ما بالغير، لكن الأول ظاهر البطلان لأن ارتفاع ذاته هو السبب لارتفاع حاله لذاته دون العكس وإن كان الاستلزام حاصلا من الطرفين معا[276] .

وأما ثانيا: فلأن كون عدم الممكن مقدما على وجوده بالذات يقتضي كون انعدام علة للوجود أو جزء علة له لأن التّقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والأول محال. إذ العدم يستحيل أن يكون علة للوجود[277] فتعين الثاني وذلك أيضا باطل لأنه لا يلزم منه أن لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم.[278]

---

[276] +ب/د [فإن قيل إذا لم يكن عدمه مقدما على وجوده تقدما ذاتيا يلزم ارتفاع النقيضين أي العدم وجوده قلنا بطلانه ممنوع لأن غاية سلب مرتبة العلية عن النقيضين وذلك ارتفاع النقيضين في المرتبة لا في الزمان]

[277] +ب/د [لأن ما لم يوجد لم يوجد للزم اجتماع النقيضين أيضا لأن العلة لا بد وأن يوجد في إيجاده المعلول فيلزم اجتماع عدم المعلول ووجوده في ذلك الآن]

[278] +ب/د [ويلزم اجتماع النقيضين أيضا لأن العلة لا بد وأن يوجد مع جميع أجزائه في أن الإيجاد]

فالحق أن تقدم عدم الممكن على وجوده بالزمان لامتناع اجتماع المقدم مع المؤخر في زمان فكل ما هو حادث فهو مسبوق بالعدم بالزمان فكل ما هو حادث[279] [ثم لما كانت تلك القضية متفقا عليها بين الفريقين إنما الخلاف في معنى المحمول وهو الحادث على ما ذكرناه وأن مبناه كون الفاعل قادرا مختارا عند المتكلمين وموجبا بالذات عند الحكماء.][280] حتى لو اتفقوا على كون الفاعل مختارا

اتفقوا على كون العالم بجميع أجزائه حادثا زمانا ولو أنهم اتفقوا على كونه موجبا بالذات اتفقوا أيضا على كون بعض أجزاء العالم قديما، أشار إلى تطبيقها لمذهب المتكلمين بقوله بقدرة الله تعالى، وذلك لأن أثر القدرة لا يكون إلا حادثا زمانا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار. كما أن أثر الموجب بالذات لا يكون إلا قديما لعدم جواز تخلّفه عن ذات الموجب.

ولا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى ذكر قوله بعد إن لم يكن بعد هذا القول على ما وقع في عبارة الرسالة العضدية؛[281] لأنه معتبر في لفظ الحادث؛ الّلهم إلا أن يكون إشارة إلى رد ما نقله في المواقف عن الآمدي[282] من أن سبق الإيجاد القصدي على وجود المعلول يجوز أن يكون سبقا ذاتيا لا زمانيا كسبق الإيجاد الإيجابي؛ فيجوز أن يكون بعض العالم قديما حادثا ذاتا كما قال الحكماء مع كونه أثر الفاعل المختار؛ لكنه إنما يستقيم هذا الرد به بناء على حمل لفظ البعد على البعديّة الزمانيّة لا الذاتيّة وإلا فلا يحصل به الرد.

ولا يخفى عليك بطلان ما نقل عن الآمدى لأنّا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجودي محال فلا بد أن يكون القصد مقارنا بعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا.

اعلم أن المخالف في هذه المسألة هم الحكماء فإن أرسطو ومن تبعه [كالفارابي وابن سينا][283] ذهبوا إلى قدم النّفوس الفلكية والعقول العشرة[284] لتجردها عن المادّة التي لا بد لها في كل حادث زماني عندهم، وإلى قدم الأجسام

---

[279] +ب/ج /د [بقدرة الله تعالى وذلك لأن أثر القدرة لا يكون إلا حادثا زمانا بالاتفاق لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار كما أن أثر الموجب بالذات قديم بالاتفاق لعدم جواز تخلفه عن ذات الموجب]

[280] – د

[281] الرسالة العضدية للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد المتوفي سنة 756ه نشر: المكتبة الأزهرية للتراس والجزيرة للنشر والتوزيع 1929م.

[282] انظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي 255/1 ت: حسن محمود عبد اللطيف الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.

[283] – ج

[284] ذهب الفارابي إلى أن الله واحد من كل وجه، ولا يقبل الكثرة بحال، ولو صدرت عنه الكثرة بفعل مباشر لكانت مؤدية إلى كثرة من جهة الفاعل، وهذا محال على الباري جل في علاه، ولذا يقول : –" اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات؛ لأن الأول أحدى الذات من كل

الفلكيّة بموادها، وصورها النوعية، والجسمية، وأعراضها من ضوئها وشكلها، ومقدارها، وحركاتها نوعا وأوضاعها كذلك؛ بمعنى أنها متحركة حركة متصلة من الأزل إلى الأبد إلا إن كل فرد من أفراد الحركة حادثة مسبوقة بأخرى وكذا الوضع وإلى قدم الأجسام العنصرية أيضا بموادها، وبصورها الجسمية بنوعها، وبصورها النوعية بجنسها [لا بأشخاصها.][285] [286]

وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس الناطقة البشرية، والبعد المجرد واستدلوا عليه بشبه كثيرة وعمدتها أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما إما أن يكون حاصلا في الأزل أو لا؛ فإن كان حاصلا فيه لزم وجود ذلك الممكن في الأزل أيضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التّامة وإن لم يكن حاصلا فيه[287] [فإما أن لا يحتاج ذلك الممكن في حدوثه إلى شرط حادث فيلزم وجود الممكن بلا علة مؤثرة فيلزم سد باب إثبات الصانع أو يحتاج إلى شرط حادث فنقل الكلام إليه فيلزم تسلسل الشروط الحادثة وهو باطل.

أجيب عنه بوجوه: **الأول** أن جميع ما لابد منه في وجوده حاصل في الازل][288] وقولكم لزم وجود الممكن في الأزل ممنوع لجواز أن يكون وجود الممكن محالا في الأزل ثم يصير ممكنا فيوحده في ذلك الوقت بناء على أن الإمكان

---

جهة، ويجب أن يكون هذا الأحدى بالذات أمرا مفارقا" إذن فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ إذ لو صدرت الكثرة عنه تعالى لكان مصدر كل واحد من هذه الكثرة غير مصدر الآخر، فيؤدى هذا إلى التركيب في الذات الإلهية، وهذا لا يجوز في حقه تعالى؛ لأنه تعالى منزه عن التركيب والكثرة والانقسام والاحتياج إلى الغير والمماثلة إلخ. لقد قال الفارابي بنظرية العقول العشرة؛ حتى لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وهو العقل الأول، ومن هذا العقل تبدأ الكثرة حينما يعقل) موجده(وهو) الأول) فيصدر عنه عقل آخر، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر، أي أن الكثرة تبدأ من العقل الأول، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجي. انظر :د /يحيى هويدي دراسات في علم الكلام والفلسفة ص11

[285] – ج

[286] + ب/ج/د [وإلى قدم الزمان أيضا]

[287] +ب/ج/د [فإذا حدث ممكن فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فينتقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر فيلزم التسلسل المحال وثانيها أن كل حادث زماني لا بد له أن يكون مسبوقا بمادة ومدة قديمتين أما الأول فلأن إمكان وجوده سابق على وجوده وإلا لما كان قبله ممكنا بل يكون ممتنعا لذاته ثم صار ممكنا وقت وجوده فيلزم الانقلاب من الإمتاع الذاتي إلى الإمكان الذاتي واللازم باطل وذلك الإمكان أمر موجود لا محالة فلا بد له من محل يقوم به إذ لا يجوز قيامه بنفسه وذلك المحل هو المادة وهي قديمة وإلا لزم أن يكون كل مادة مسبوقة بمادة أخرى إلى غير النهاية فيلزم التسلسل المحال وأما الثاني فلأن عدم الحادث مقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالغيرية ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة فهو بالزمان فإذن عدم الحادث في زمان سابق ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان حادثا وإلا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم أن يكون عدمه مقارنا لزمان فيلزم أن يكون الزمان موجودا حين عدمه وهو باطل فيكون قديما وهو مقدار الحركة فيلزم منه قدم الحركة والجسم المتحرك وهو الفلك وأجيب عن الوجه الأول بوجوده الأول باختيار الشق الأول ومنع الملازمة بأن يقول أن جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الأزل]

[288] – ج/د

معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة[289] فكون الإمكان لا يزاليا لا ينافي كون جملة مالا بد منه في وجود ذلك الممكن أزليا أقول فيه نظر؛[290]

أولا: وجوده محالا في الأزل من قبيل المانع وارتفاع المانع معتبر في [جانب][291] العلة التامة فكون وجوده محالا ينافي تحقيق جملة مالا بد منه في الأزل. وأما ثانيا:[292] فلأن وجوده لو كان محالا في الأزل ثم يصير ممكنا لزم انقلاب المحال إلى الممكن [وهو باطل.][293]

وأما ثالثا:[294] فلأن حدوث الإمكان في وقت معين إما أن يكون الأمر يقتضيه فيكون هو أيضا ممكنا مستند إلى ذلك الأمر فللإمكان إمكان وننقل الكلام إليه فيتسلسل الإمكانات الموجودة أو لا يكون لأمر يقتضيه، فيلزم حدوث الحادث بلا علة وهو محال.[295]

---

[289] +ج/د [لأن الشي ما لم يكن ممكنا لم يحتج إلى علة]

[290] +ب/د [ أما أولا فلان كون الإمكان معتبرا في جانب المعلول لكونه علة الاحتياج إلى العلة لا ينافي كونه من جملة لا بد منه في وجود الممكن وإنما ينافي كونه جزء من العلة التامة و ما لا بد منه أعم من العلة التامة فيجوز أن يكون الإمكان من جملة ما لا بد منه خارجا من العلة كالاحتياج إلى العلة والوجوب في تأثير الفاعل فإنها من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مع أنها خارجة عن العلة ولذا قالوا أمكن فاحتاج فوجب فأوجد فوجد فإذا كان الإمكان مما لا بد منه لا يزاليا ينافي كون جملة ما لا بد منه أزليا ويستلزم خلاف المفروض ولقائل أن يقول إن أراد الإمكان مما لا بد منه في وجوده الأزلي فلا نسلم ذلك لأن وجوده الأزلي محال وإن أراد أنه مما لا بد منه في وجوده اللازالي فهو مسلم لكنه لا يلزم من كونه محالا في الأزل خلاف المعروض لأن إمكان وجوده فيما لا يزال ثابت في الأزل وأما ثانيا ] (+ب فلأن كون وجوده محالا في الأزل من قبيل المانع وارتفاع المانع معتبر في العلة التامة فكون وجوده محالا ينافي تحقيق جملة ما لا بد منه في الأزل)

[291] –د

[292] : ب/د [ثالثا]

[293] – د

[294] : ب/د [رابعا]

[295] + ب/ج/د [فالقول يكون إمكان وجود الممكن لا يزاليا باطل فيكون أزليا فيكون الممكن أيضا أزليا بعد تسليم تحقق جملة ما لا بد منه في الأزل فإن قيل لو كان إمكان الوجود أزليا لزم إمكان أزلية الوجود أيضا واللازم باطل لأن أزلية وجود الممكن محال قلنا الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة أعني الوجود اللايزالي ممكن في الأزل ولا يكون وجوده الأزلي ممكنا بل محالا ولا يلزم من هذا كون الشيء من قبيل المحال حتى يلزم الانقلاب إلى الإمكان الثاني أنكم إن أردتم بالوجود الأزلي الذي أردتم فيه الوجود الأزلي قلنا إن جميع ما لا بد منه فيه ليس حاصلا في الأزل لأن الفاعل مختار لا موجب وتعلق إرادته بهذا الوجود من جملة ما لا بد منه أيضا ولم يوجد ذلك لأن الوجود الأزلي للحادث محال والمحال ليس من مقدورات الله تعالى حتى يتعلق به إرادته وقولكم فإذا حدث ممكن ما فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر أو بحدوث أمر آخر قلنا أنه بحدوث أمر آخر أعني تعلق الإرادة في وقت حدوثه وقولكم فيلزم التسلسل المحال قلنا ممنوع لأن التسلسل في تعلق الإرادة جائز لأنه أمر اعتباري] (+ب/ د إن اعتبر المعتبر بتسلسل وإن لم يعتبر ينقطع واعتباره ليس بلازم فينقطع بمعنى العقل أن يعتبر التعلق في نفسه وبلاحظه قصد أو بالذات فحينئذ يكون معنى مستقلا في نفسه يصح أن يحكم عليه بالحدوث وغيره فيتسلسل وإن يعتبره مرآة لمشاهدة طرفيه أعني التعلق والمتعلق وآلة لتعرف أحوالهما فحينئذ لا يمكن للعقل أن يحكم عليه بشيء من الأحكام لأنه لا يمكنه الملاحظة إلا آلة وتبعا لتعرف طرفيه وفي هذه الملاحظة لا يمكن أن يحكم عليه بشيء لأن المحكوم عليه بشيء لا بد وأن يلاحظ قصدا وبالذات فحينئذ لا يتسلسل)

[وأما رابعا: فلأن حدوث الحادث الإمكان في وقت معين إن توقف على شرط حادث لزم التسلسل في الشروط الحادثة، وإن لم يتوقف عليه يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا قريب إلى الثالث فالقول يكون إمكان وجود الممكن لا يزاليا باطل. فتعين أن يكون أزليا وإذا كان أزليا بعد تسليم حصول جملة ما لا بد منه في وجوده في الأزل سواء كان الإمكان من جملة مالا بد منه أيضا أو لا. فإن قيل: لو كان إمكان الوجود أزليا لزم امكان أزلية الوجود أيضا واللازم باطل؛ لأن أزلية وجود الممكن محال، قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة أي الوجود اللايزالي

(+ب و اعتباره على وجه الأول ليس بضروري للعقل فله أن لا يلاحظ على الوجه الأول وهذا معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار في الأمور الاعتبارية وتوضيحه أن نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراته فكما أن الناظر في المرآة ربما يجعلها وسيلة إلى إدراك ما ارتسم فيها من الصور قيل لاحظ بها تلك الصور قصدا يمكن إجراء الأحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا على أنها آلة المشاهدة تلك الصور وتعرف أحوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة أن يتمكن من الحكم على المرآة بصفة جوهرها وصفات وجهها إلى غير ذلك من صفاتها وربما يلاحظ المرآة قصدا أو هو متوجه إليها بإجراء الأحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل البعض مدركاتها مرآة المشاهدة بعضها كما إذا أُعتبرت التعلق ولاحظته من حيث أنه حالة بين الإرادة والمراد والتعلق بهذا الاعتبار يعرف حال الإرادة والمراد كأنه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتهما فلا يكون التعلق حينئذ ملحوظا قصدا أو بالذات ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على أن يحكم على التعلق بشيء من الأحكام كالحدوث وغيره ولا أن يعتبر نسبة إلى شيء بل العقل على هذا التقدير إنما يلاحظ التعلق باعتبار ملاحظة طرفيه فهو متوجه إليها قصدا وإلى التعلق تبعا وقد يجعل مرآتها أعني التعلق تبعا ملحوظا قصد وبالذات بأن لاحظه من حيث أنه مفهوم من المفهومات فإذا اعتبر العقل التعلق على الوجه الأول فلا يتسلسل أصلا لأن العقل حينئذ لا يقدر أن يحكم عليه بشيء من الأحكام من الحدوث وغيره ولا أن يعتبر نسبة إلى شيء أصلا وإذا اعتبره على وجه الثاني ولاحظ معه أيضا أحد الطرفين أعني المراد والإرادة وتعقل نسبته بينهما اعتبر حدوثه واعتبار الحدوث على وجه يكون آلة لملاحظة حال في ذلك التعلق والمتعلق لا يقتضي اعتبار حدوث تعلق آخر بينهما فلا يقضي إلى التسلسل وإذا اعتبر العقل الحدوث أصالة ولاحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه أيضا المتعلق وتعقل نسبته بينهما لزمه اعتبار حدوث تعلق آخر بينهما فاعتبار التعلق الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك تعلق آخر فيتسلسل ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله أن يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وله نظائر كما لو نصف شيء بالإمكان لوجب اتصافه به إلا لأمكن زوال الإمكان عن مهية الممكن وهو محال لأن الإمكان من لوازم مهية الممكن ووجب اتصافه بذلك الوجوب وكذلك وجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات وإلا لزم المحذور المذكور فإذا اعتبر العقل الإمكان ولاحظ من حيث أنه حالة بين الماهية ووجودها فهو بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كأنه آلة للعقل في تعرف حاليهما ومراده لمشاهدتهما فلا يكون الإمكان حينئذ ملحوظا قصدا فلا تسلسل وإذا اعتبره ولاحظه قصدا وبالذات من حيث أنه مفهوم من المفهومات يقدران بحكم عليه بشيء من الأحكام وحينئذ اعتبر وجوب اتصاف الماهية به واعتبار هذا الوجوب على وجه يكون آلة لملاحظه حال الماهية والإمكان لا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يقضي إلى التسلسل واعتبار الوجوب احتماله وملاحظته قصدا من حيث أنه مفهوم من المفهومات مع ملاحظة الماهية معه أيضا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله أن لا يلاحظ فينقطع التسلسل وكذا لو لزم شيء لزم لزومه أيضا وكذا لزوم وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم بينهما له اعتبار أن أحدهما من حيث أنه حال بين اللازم والملزوم وآلة لتعرف حاليهما فحينئذ لا تسلسل والثاني من حيث أنه مفهوم من المفهومات فإذا اعتبره العقل على هذا الوجوب ولاحظه ولا حظ معه أحد المتلازمين وتعقل بينهما نسبة اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم آخر فيتسلسل وإلا انقطع الاعتبار والتسلسل وكذا الحال وسائر المفهومات الاعتبارية التي يتكرر نوعها كالحصول مثل هذا)

ممكنا في الأزل، ولا يكون وجوده الأزلي ممكنا؛ بل محالا. ولا يلزم من هذا كون الشيء من قبيل المحال حتى يلزم الانقلاب إلى الإمكان.

**الوجه الثاني**: أنه إن أردتم بالوجود الوجود الأزلي، قلنا: إن جميع ما لا بد منه ليس حاصلا في الأزل؛ لأن الفاعل مختار لا موجب وتعلق إرادته بهذا الوجود من جملة ما لا بد منه أيضا، ولم يوجد ذلك لكون الوجود الأزلي للحادث محالا في الأزل وإنما الممكن هو الوجود الأزلي فعلى هذا يمنع قولهم فيلزم وجود الممكن بلا علة مؤثرة بل لا معنى للترديد في هذا الوجود لكونه محالا.] [296]وإنما أردتم به الوجود اللايزالي، قلنا: إنّ جميع ما لا بد منه حاصلا في الأزل لأن الفاعل مختار وأن إرادته الأزلية قد تعلقت في الأزل بهذا الوجود اللايزالي ولم يبق شيء آخر مما لا بد منه في هذا الوجود، وقولكم يلزم قدم الحادث ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كان الفاعل موجبا لامتناع التخلف عن ذات الموجب، وأما إذا كان الفاعل مختارا فيجوز التخلف عن ذاته وذات إرادته وإنما يمتنع التخلف عن تعلق إرادته [ففي أي وقت تعلقت إرادته يوجد في ذلك الوقت ويمتنع عنه التخلف][297] وقد تعلقت [298]في الأزل بوجوده [299] في وقت معين لا يزالي فلا يوجد إلا فيه.

وكون التعلق أزليا لا ينافي كون المتعلق لا يزاليا[300] [وفيه نظر؛ لأنه حينئذ يتوقف حصوله على حضور ذلك الوقت الحادث فيكون أيضا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد في الأزل وذلك خلاف الفرض، وما قيل: في جوابه أن الإرادة

---

[296] –د

[297] –د

[298] +د [إرادته]

[299] +د [فيما لا يزال]

[300] + ب/ج/د [فإن قيل أن التعلق الأزلي بوجوده إما أن يكون محتملا متمما لعلة وجوده أو لا فإن كان متمما يلزم وجوده في الأزل لامتناع التخلف عنه وإن لم يكن متمما احتياج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف الفرض لأن الفرض أن هذا التعلق كاف في وجود المعلول ويلزم التسلسل المحال أيضا بأن يقول أن التعلق الأزلي إما أن يكون متمما لعلة وجود ذلك الأمر أو لا وعلى الأول يلزم أزلية ذلك الأمر الحادث وعلى الثاني أن يحتاج ذلك الأمر آخر ويتسلسل قلنا إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده الأزلي نختار أنه ليس كذلك لأن المتمم لعلة وجوده الأزلي هو التعلق الأزلي بالوجود الأزلي لا التعلق الأزلي بالوجود اللايزالي وإن أردتم أنه متمم لعلة وجود اللايزالي نختار أنه كذلك ونمنع لزوم أزلية فإن الفاعل مختار والمعلول لا يوجد إلا بحسب تعلق أرادته وقد تعلقت إرادته بوجوده في وقت معين فلا يوجد إلا فيه فإن قيل أن ذلك الوقت مما يتوقف على حضوره حصول ذلك المعلول فيكون من جملة ما لا بد منه في حصوله فكيف يكون ذلك التعلق متمما لعلته قلنا إن الإرادة الأزلية كما تعلقت في الأزل بوجود المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلقت معا في الأزل بوجود ذلك الوقت الحادث فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول فإن قيل أن تعلق الإرادة في الأزل بوجود ذلك الوقت كما كان من جملة مالا بد منه لذلك المعلول كذلك وجود ذلك الوقت نفسه أيضا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد في الأزل فكيف يكون التعلق متمما لعلة بدون ذلك الوقت قلنا أن وجود الوقت معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة لان المعلول هو الممكن المسبوق وجوده بعدمه زمانا فكان المعلول هو الممكن المقيد بكونه حادثا في ذلك وقت فصار تعلق

الأزلية كما تعلقت في الأزل بوجود ذلك المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلقت معا في الأزل بوجود ذلك الوقت الحادث أيضا؛ فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول فليس شيء لأن تعلق الإرادة في الأزل بوجود ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بد منه لوجوده ذلك المعلول كذلك وجود ذلك الوقت نفسه أيضا؛ أي تعلقه من جملة ما لابد منه لذلك المعلول ولم يوجد في الأزل وقد ورد عليه أيضا بأنه لما توقف حصوله على حضور ذلك الوقت الحادث ننقل الكلام إلى ذلك الوقت فيلزم التسلسل في الأوقات الحادثة.

وأجيب عنه بأن حضور ذلك الوقت الحادث يتوقف على وقت آخر قبله وهكذا فيلزم التسلسل في الأوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج أصلا؛ لأن الكلام في أوقات قبل وجود العالم واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوع. وليس المراد بحدوث ذلك الوقت وجوده بعد عدمه حتى يكون التسلسل في الأمور الموجودة؛ بل المراد به كونه غير أزلي، ويمكن أن يجاب عنه أيضا على تقدير كون حدوثه بمعنى وجوده بعد عدمه بأن يقال: سلمنا أن ذلك الوقت الحادث من الأعيان الموجودة في الخارج كالحادث فيه لكن توقفه على حدوث وقت آخر ممنوع لجواز أن الإرادة الفاعل المختار تعلقت في الأزل بوجوده مسبوقا بعدمه فلا يحتاج إلى وقت آخر حتى يلزم التسلسل في الأوقات الماضية، كما تعلقت في الأزل بوجود المعلول في ذلك الوقت.

فإن قيل تقدم عدم ذلك الوقت على وجوده يقتضي سبق الزمان عليه فيلزم التسلسل في الأوقات بالضرورة قلنا ممنوع لأن تقدم عدمه ذاتي على وجوده ذاتي لا زماني فلا يقتضي عدمه المقدم على سبق الزمان عليه.

**مطلب المعتمد عليه**: (العدم)

فالمعتمد ما صدّره بقوله الوجه الثالث.

<u>**الوجه الثالث**</u>: أن دليلكم] [301]هذا على العدم لو تم لزم أن لا يوجد حادث يومي أصلا لجريانه فيه أيضا بأن يقول إنّ جميع ما لا بد منه للحادث اليومي؛ إما أن يحصل في الأزل أولا، فعلى الأول يلزم قدمه على الثاني، فإما أن لا يتوقف على حدوث أمر آخر؛ فيلزم أن يوجد المعلول بدون علته التامة أو يتوقف، فيلزم التسلسل وقد اعترفتم

---

الإرادة في الأزل معتبرا في جانب العلة والوقت في جانب المعلول فإن قيل أن ذلك الوقت وإن كان معتبرا في جانب المعلول إلا أنه مما يتوقف عليه وجود المعلول وحدوثه يتوقف على حدوثه وقت آخر وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل في الأوقات الحادثة قلنا إن حضور ذلك الوقت الحادث إنما يتوقف على وقت آخر قبله وهكذا إلى غير النهاية يلزم التسلسل في الأوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوع الثالث أن دليلكم هذا لو تم لزم أن لا يوجد حادث يومي أصلا]

301 د –

بوجود الحادث اليومي فإن قيل: لا نسلم جريان الدليل فيه لأن التسلسل اللازم فيه ليس بمحال، لأن الحادث اليومي مستند إلى استعدادات متعاقبة حاصلة من حركات متعاقبة سرمديّة والتسلسل في الأمور المتعاقبة ليس بمحال لعدم جريان البرهان فيه لعدم الاجتماع في الوجود بخلاف التسلسل من حدوث العالم بأسره، فإنه يتسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود فيكون محالا.

قلنا: اشتراط الاجتماع في الوجود في جريان البرهان ممنوع بل يكفي مطلق الوجود ولو سلم ولكنه لا بد لعدم كل واحد من تلك الأمور المتعاقبة في الوجود من علة حادثة؛ لأنه عدم بعد الوجود فعلته إما أمر موجود أو عدم أمر موجود أو مركب من موجود ومعدوم وعلى التقادير الثلاث يلزم التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود، أما على الأول فلأنا ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر الموجود وهكذا إلى غير النهاية.

وأما على الثاني فلأن عدم أمر الوجود هو عدم جزء من علة وجوده لأن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدم ذلك الشيء فيلزم التسلسل حال وجوده السابق في الموجودات المترتبة. [302]

وأما على الثالث فلا بد أن يكون واحدا من الأمور الموجودة أو المعدومة أو كلاهما معا غير متناهية على ما في الأول والثاني. فإن قيل: إن تلك الأمور الموجودة يجوز أن يكون من قبيل المعدات أيضا؛ فلا يلزم التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود، قلنا: فعلى هذا يلزم بناء على ما قالوا إن المعدات لا ينتظم إلا بحركة سرمديّة وإن كان دعوى بلا دليل أن يكون لتلك المعدّات معدّات أُخر وهكذا، فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية أيضا، وآحاد كل من السلاسل وإن لم يجتمع في الوجود إلا أنه لا يخلو كل منهما عن وجود فرد من أفرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الأمور المترتبة ترتيبا ذاتيا المجتمعة في الوجود بسبب فرد من أفراد كل سلسلة، ويلزم منه أيضا محذور آخر وهو ثبوت أجسام غير متناهية متحركات بالحركات السرمدية[303].

---

[302] +ب/د [المجتمعة وأما في حال عدمه اللاحق لأن عدمه إما أن يكون سبب الحادث حدوث مانع موجود أو بسبب عدم أمر يستلزم حدوث مانع موجود كعدمه عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرا موجودا فعلى الأوليين يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وعلى الثالث في حال وجود ذلك الموجود]

[303] +ب/ج [ولقائل أن يقول لم لا يجوز ان يكون علة ذلك العدم الحادث ذات ذلك المعدوم يعني يجوز أن يكون علة عدم الحركة اليومية مثلا بعد وجودها ذات تلك الحركة فلا يحتاج ذلك العدم إلى علة حادثة حتى يلزم التسلسل المحال فإن قيل لو جاز ذلك لزم أن يكون الحركة ممتنعا لذاته لأن ما يقتضي ذاته عدمه ممتنع لذاته ولزم أيضا اجتماع النقيضين لأن مقتضى الذات فلو اقتضى ذات الحركة عدمها بعد وجودها لزم

ثم نقول أنّا لا نسلم أن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود لم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا باستعدادات متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بعينها؛ فلا يكون التسلسل منها محالا أيضا، لعدم الاجتماع في الوجود وحينئذ لا يلزم إلا قدم جنس هذه المعدات لا قدم شخص العالم على ما ادعيتم.

لا يقال إنّ الاستعدادات المتعاقبة الغير متناهية لا ينتظم في الوجود إلا بحركة سرمدية متعاقبة وبمادة قديمة يتوارد عليها الاستعدادات وكلا الأمرين لا يتصور على تقدير حدوث العالم بأسره إذ لا يتصور في خارج جملة العالم مادة حتى يتوارد عليها الاستعدادات المتعاقبة من الأزل إلى أن كمل الاستعداد لا حيز ولا جسم قديم متحرك يعرضها تلك الحركة السرمدية التي يستفيد المادة عنها الاستعداد لأنا نقول أن دعوى توقف المعدات على كل من المادة والجسم المتحرك دعوى بلا برهان. إذ لم يأتوا بما يقول عليه؛ فإن قيل: إنّه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان؛ لأن المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك إلا تقدما زمانيا.

**والزمان** عبارة عن مقدار حركة الفلك[304] فيلزم أن يكون كل منها قديما. قلنا: لم لا يجوز أن يكون تعاقب المعدات وعدم اجتماع بعضها مع بعض بذواتها لا بالزمان كتعاقب أجزاء الزمان بعضها مع بعض حتى لا يحتاج إلى جسم متحرك وتكون تلك المعدات المتعاقبة باعتبار جنسها قديمة مستندة إلى القدم، وباعتبار حدوثها ذاتا واسطة في حدوث العالم؛ فلا يلزم قدم الأشخاص[305] لأنه أي العالم إما جوهر أو عرض لأنه إما متحيز بالذات أو حال في

---

عدمها وقت وجودها قلنا كل من الملازمتين ممنوع أما الأول فلأن الممتنع لذاته ما يقتضي ذاته عدمه مطلقا لا عدمه الخاص أعني العدم بعد الوجود وأما الثاني فلأن اجتماع النقيضين إنما يلزم لو اقتضى ذاته عدمه مطلقا وأما لو اقتضى عدمه بعد الوجود فلا كما نحن فيه]

[304] +د [الأعظم]

[305] +ب/د [الرابع أن دليلكم ليس بصحيح بجميع مقدماته لأن صحته يتوقف على أمر لو تحقق ذلك الأمر يلزم عدم ثبوت مدعاكم وذلك لأن دليلكم لا يتم إلا على تقدير ثبوت استعدادات غير متناهية متعاقبة على مادة قديمة حاصلة من حركات غير متناهية متعاقبة كما سبق في الوجه الثالث ولو ثبت هذه الاستعدادات لزم أن لا يوجد قديم أصلا وهو مدعاكم لأن القديم يقتضي السبق على جميع الحوادث ومقارنة الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة للقديم على الدوام ينافي بسبق القديم على الحادث والجواب عنه لا نسلم أن مقتضى القديم هو السبق على جميع أفراد الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد بل مقتضاه أن الحوادث إن كانت غير متناهية كالاستعدادات المذكورة هو السبق على الفرد المنتشر منها في وقت ما و إن كانت متناهية هو السبق على جميعها في زمان واحد فلا يلزم السبق على جميع الاستعدادات في وقت واحد فداوم مقارنتها للقديم لا ينافي سبقه على الحوادث وفيه نظر أن السبق على جميع الحوادث من لوازم ماهية القديم فلا يختلف باختلاف الغير كما لا يختلف الخامس أن دليلكم إنما يتم على تقدير جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة لكنه باطل ببرهان التضايف والتطبيق أما التضايف فلأن حاصله أنه لو ذهب سلسلة المتطابقين إلى غير النهاية لزم أن يكون عد واحد المتضايفين أكثر من عدد الآخر وهو محال لأن المتعاقبين متكافئان في الوجود ضرورة ففيما نحن فيه أو كان التسلسل من جانب المبدأ إلى جانب الآخر وأخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الأخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية والسابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الأخير ويبقى في المعلول

الأخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال وأما التطبيق في الوهم كاف فلا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي للعقل بمعونة الوهم إذا أخذ جملة من الحوادث المترتبة إلى غير النهاية وجملة أخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأه الجملة الأولى أو بعدها ونوهم أنها انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الثانية ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية ونسوق البرهان إلى آخره فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة لعدم جريان بيان التطبيق فقد ظهر فساده وإن كان ذلك ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة في الحوادث المتعاقبة فبرهان التطبيق وإن كان جاز بالكن المدعى غير متخلف لأن غير المتناهي غير موجود هناك وليس للمدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وهذا محقق لأنه لما لم يجتمع الآحاد فيما نحن فيه لا بكون السلسلة الغير المتناهية موجودة في الخارج فلم يتخلف المدعى عن البرهان قلنا نرد عليه أن مقتضى البرهان عدم جواز وجودها مطلقا لا مجتمعة ولا متعاقبة والسلسلة الغير المتناهية فيما نحن فيه موجودة متعاقبة والوجود على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فيكون السلسلة المتعاقبة موجودة في الخارج فلا معنى لتجويزها مع تسليم جريان البرهان وان كان ذلك لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها أو مساوات الجزء للكل وهذا باطل أيضا لجريان المحذورين في المجتمعة والمتنافية بلا تفرقة فظهر أن دليلهم على قدم العالم باطل يتوقف صحته على ثبوت الأمور الغير المتناهية الموجودة المتعاقبة ولم يثبت ذلك كما ترى فان قلت فعلى ما ذكرتم من بطلان غير المتناهي مطلقا يلزم كون معلومات الله متناهية أيضا مع أنها غير متناهية فينقضي البرهان فالجواب أن معلومات الله تعالى بالنسبة إلى علمه تعالى أمر واحد لا تعدد فيها لأن علمه تعالى بسيط إجمالي فلا يتصور التعدد في معلوماته وبالنسبة إلى ذواتها ووجودها الخارجي متناهية لأن ما وجد في الخارج من معلوماته متناهية وإن لم يقف في حده على التقديرين لا يجري برهان التطبيق في معلومات الله تعالى فلا ينتقض بالبرهان] (+ب/ج/د وأجيب عن الوجه الثاني من استدلالهم بأنهم أرادوا بالإمكان في قولهم إمكان وجوده سابق على وجوده الإمكان الذاتي سلمنا أنه لو لم يكن مسبوقا بهذا الإمكان لم يكن قبل وجوده ممكنا بالإمكان الذاتي لكن لا نسلم أنه لو لم يكن ممكنا بهذا الإمكان يكون ممتنعا حتى يلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان وإنما يكون ممتنعا إن لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم ينصف ذلك الممكن بالإمكان فحينئذ يلزم أن يتصف بالامتناع ضرورة بطلان إضافة بالوجوب وأما إذا لم يكن ثابتا في الجملة فلا يلزم من عدم اتصافه بالإمكان اتصافه بالامتناع حتى يلزم الانقلاب المذكور لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه لو كان الوصف عدميا فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه يصح سلبا كل من الإمكان والامتناع والوجوب عنه لأن ارتفاع التقايض إنما يمتنع عن المحل الموجود ولو سلم أنه لو لم يكن ممكنا قبل وجوده بهذا الإمكان يكون ممتنعا ويلزم الانقلاب فيكون ممكنا لكن هذا الإمكان أمر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا يقوم به إذ لو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على إمكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة الموجودة ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن إمكانه بمراتب لأنه يقال أمكن فاحتاج إلى المؤثر فأوجد فوجد فكيف يستدلون بثبوت هذا الإمكان قبل وجوده على وجود محل موجود يسمونه المادة وإن أرادوا به الإمكان الاستعدادي سلمنا أن هذا الإمكان أمر وجودي يستدعي محلا موجودا يقوم به لكن لا نسلم لزوم الانقلاب على تقدير عدم هذا الإمكان قبل وجوده كيف وأنه يجوز أن يكون الشيء ممكنا بالذات قبل وجوده ولا يكون ممكنا بالإمكان الاستعدادي وهو الإمكان الخاص للممكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع) وهذا الإمكان غير الإمكان الذاتي لأنه قابل للشدة والضعف فإن استعداد النطفة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها وهو أضعف من استعداد المضغة لها بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لا يقبل الشدة والضعف ولأنه غير لازم لماهية الممكن بل قد يوجد بعد العدم بحدوث بعض الأسباب والشرائط وارتفاع المواقع وقد يعم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل أو بانتفاء الأسباب وعروض المانع بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم الماهية الممكن ولأنه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الإمكان الاستعدادي للإنسانية قائم بمادة النطفة وإمكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الإمكان الذاتي ولأنه أمر محقق والذاتي اعتباري ولأنه لا يجامع وجود الممكن إذا وجد في الخارج زال الإمكان الاستعدادي لأنه عبارة عن الوجود بالقوة فلا يجامع الوجود بالفعل بخلاف الإمكان الذاتي فإنه يجامع الوجود بالفعل والوجوب بالغير أيضا فإن كل موجود محفوف بالوجود بين سابق ولاحق كلاهما بالغير لأن كل موجود إذا أخذ مع وجوده فهو واجب بالغير ويسمى هذا وجوبا لاحقا وإذا أخذ مع وجود علته يكون واجبا بالغير أيضا ويسمى هذا وجوبا سابقا] (+ب/ج/د والجواب عن قولهم أن الزمان لا يجوز أن يكون حادثا وإلا لزم المحال أن تقدم عدمه على وجوده تقدم ذاتي لا زماني حتى يلزم المحال الذي ادعيتم على أن الزمان أمر اعتباري وهمي تقديري المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمر موجودا حتى يلزم من عدمه حدوث قدمه فيلزم منه قدم العالم بالمعنى الذي ادعيتم)

المتخير بالذات الأول جوهر والثاني عرض ومعنى المتحيز بالذات أن يكون مشار إليه بالذات إشارة حسيّة بأنه هناك أو هنا. قوله بالذات احتراز عن العرض فإنه يقبل الإشارة الحسية بالتبع لا بالذات. وقوله إشارة حسية احتراز عن المجردات على تقدير وجودها فإنها تقبل الإشارة العقلية لا الحسية. ومعنى الحال المتحيز بالذات أن يختص به بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة كاللون مع المتلون بخلاف الماء مع الكوز وهو المراد بقولهم معنى الحلول في الغير هو الاختصاص الناعت هذا على رأي المتكلمين.

## [مطلب الهيولى والصورة][306]

وقال الحكماء الممكن إما أن توجد في موضوع أي محل يقومه وهو العرض أو لا يوجد في موضوع كذلك وهو الجوهر. وهو إن كان حالا في محل فهو صورة، وإن كان محلا لها فهيولي، أو مركب منهما فجسم، أو ليس بحال أولا محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس ناطقة، أو تعلق التأثير فعقول مجردة، والحال عندهم أعم من الصورة الجوهرية فعقول مجردة، والحال عندهم أعم من الصورة الجوهرية والعرض، والمحل أعم من المادة والموضوع بخلاف المتكلمين،

## مطلب في أن الحال عندهم هو العرض، والمحل هو الموضوع:

فإن قيل: فعلى هذا ينتقض التقسيم المذكور على رأي المتكلمين بالمجردات لأنها ليست بمتحيز بالذات ولا حالا فيه؛ قلنا: وجودها غير متحقق عندنا، ومادة النقض لا بد أن تكون محققة في أمثال هذه المواضع؛ بل نجزم بامتناع وجودها لأنها لو وجدت لشاركها الباري تعالى في عدم الكون متحيزا، ولا حالا فيه؛ فلا بد من أن يمتاز الباري تعالى عنها بأمر آخر فيلزم تركبه تعالى من المشترك والمميز وأنه محال، وأيضا أن هذا الوصف أخص من أوصاف الباري تعالى فلو شاركه فيه غيره لشاركه أيضا في الحقيقة؛

فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم وهو باطل. والتعويل على القول بعدم تحققها لا الجزم بامتناعها لان ما ذكر في الامتناع لا يخلو من كدر والجوهر إما جسم أو جزء لا يتجزأ لأنه إما أن يقبل القسمة في جهة أو اكثر فهو جسم أولا يقبلها أصلا فهو جزء لا يتجزأ فالجوهر عندهم منحصر في هذين القسمين بخلافه عندنا عند الحكماء فإنه خمسة أقسام عندهم على ما مر.

---

306 - د

وذكروا في إثبات الجزء وجوهاً أقواها أنا نفرض كرة حقيقية تماس سطحا حقيقيا فما به المماس بينهما لا ينقسم وإلا فإما أن ينقسم في جهة واحدة فهو خط أو في جهتين فهو سطح، وعلى التقديرين لا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية، ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع أجزائها فيكون جميع الأجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم وكذا الحال في الأجزاء التي في أعماقها وهو المطلوب.

وقد يستدل عليه بأنها لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا يتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا إلى غير النهاية فيكون أجزائها الممكنة [307]وهو بين البطلان، والكل لا يخلو عن ضعف ولهذا توقف الإمام في هذه المسألة.

والجسم إما مركب أي من أجزاء مختلفة الحقائق كالحيوان المركب من العناصر المختلفة [308] ومن اللحم والعظم، والعصب، أو بسيط أي غير مركب من أجزاء مختلفة الحقائق كالماء، والنار، والتراب، وذلك لأن كل جسم لا يكون إلا مركبا، فإن كانت أجزاؤه مختلفة الحقيقة فهو مركب وإلا فيقال له البسيط وليس المراد بالبسيط ههنا ما لا جزء له أصلا وهذا بناء على أن الجواهر الأفراد متجانسة متماثلة في الحقيقة، وأن الأجسام المركبة من تلك الأفراد إنما يتمايز بعضها عن بعض بجعل الأعراض أي الهيئة الاجتماعية داخلة في حقيقة الجسم فيكون كل جسم حينئذ مركبا من الجواهر الأفراد ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الأفراد على ما ذهب اليه جمهور الأشاعرة، وأكثر المعتزلة، والماتريدية لأن الأجسام لو تركبت من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام متماثلة في الحقيقة ممتازة بعضها عن بعض بمجرد العوارض الخارجية وإنه باطل.

وأما بناء على القول أن الجواهر الأفراد متخالفة الحقائق لا متجانسة فلا يصح مقابلة البسيط بالمركب إلا أن يراد بالبسيط مجرد ما يتركب من الجواهر الأفراد وان اختلفت حقائقها. فإن قيل: فعلى القول الأول أن الهيئة الاجتماعية [لما دخلت في حقيقة الأجسام لم يصح المقابلة أيضا لأن الهيئة الاجتماعية][309] مخالفة لسائر الجواهر الأفراد في الحقيقة؛ فكان جميع الأجسام مركبا من أجزاء مختلفة الحقيقة فلم يوجد كجسم بسيط.  قلنا: المراد بالأجزاء في تعريف البسيط هي الجواهر الأفراد فقط لأن الهيئة لما لم تكن لها وجود بدون الأجزاء لم يعد جزئ مستقلا؛ بل إنما اعتبروها جزء للجسم لحصول تمايز الأجسام بعضها عن بعض. [310]

---

[307] +د [سواء]

[308] : د [الأربعة]

[309] –د

[310] +د [في الحقيقة]

فإن قيل فعلى هذا يلزم تركب الجسم من الجوهر والعرض، قلنا: نعم ولا استحالة فيه وإنما المحال تركب الجوهر من عرض قائم به، ومن جوهر آخر فإن العرض القائم به متأخر عنه فلا يكون جزء منه، وأما تركبه من جوهر وعرض قائم بهذا الجوهر فجائز؛ لأن اللازم منه تأخر أحد الجزئين عن الجزء الآخر لا عن الكل ولا استحالة في ذلك؛ نعم يستحيل أن يكون العرض جزء محمولا للجوهر[311] والكلام في الأجزاء الخارجية لا في الأجزاء الذهنية المحمولة

واعلم أنهم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم فقال جمهور الأشاعرة وعليه مشايخ الماتريدية: إنّ جوهران من الجواهر الأفراد ولهذا عرفوا الجسم بما يقبل القسمة ولو من جهة واحدة، وقال النظام[312] من المعتزلة لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية، وقال الجبائي[313] منهم من أجزاء ثمانية ولهذا عرفوه بأنه الطويل العريض العميق. وقال الحكماء: أنه ينقسم إلى طبيعي وتعليمي، والطبيعي: جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. والتعليمي: كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

والعرض: إما أن يختص بالحي وهو الحياة، وما يتبعها من العلوم، والإدراكات، و القدرة، والإرادة، والكراهة، [والشهوة، والنفرة وغيرها][314] أو لا يختص به كالحركة، والسكون، [والاجتماع، والافتراق، والمحسوسات بإحدى

---

[311] +ب [لعدم الإتحاد]

[312] النظام أبو إسحاق إبراهيم بن سيار شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد، الضبعي، البصري، المتكلم. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. وكان يقول: إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر، ولو كان قادرا، لكنا لا نأمن وقع ذلك، وإن الناس يقدرون على الظلم، وصرح بأن الله لا يقدر على إخراج أحد من جهنم، وأنه ليس يقدر على أصلح مما خلق. قلت: القرآن والعقل الصحيح يكذبان هؤلاء، ويزجرانهم عن القول بلا علم، ولم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة. وقال بعضهم: كان النظام على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث، ويخفي ذلك. وله: نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة، منها: كتاب (الطفرة)، وكتاب (الجواهر والأعراض)، وكتاب (حركات أهل الجنة)، وكتاب (الوعيد)، وكتاب (النبوة)، وأشياء كثيرة لا توجد ورد: أنه سقط من غرفة وهو سكران، فمات في خلافة المعتصم أو الواثق، سنة بضع وعشرين ومائتين. وكان في هذا الوقت: العلامة المتكلم أحد مشايخ الجهمية إبراهيم (2) ابن الحافظ إسماعيل ابن علية البصري. انظر سير أعلام النبلاء شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ) المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م ج 10 ص 542 و الأعلام للزركلي 43/1.

[313] الجبائي أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري. مات: بالبصرة، سنة ثلاث وثلاث مائة. أخذ عن: أبي يعقوب الشحام. وعاش: ثمانيا وستين سنة. ومات، فخلفه ابنه؛ العلامة أبو هاشم الجبائي. وأخذ عنه فن الكلام أيضا: أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه، ونابذه، وتسنن. وكان أبو علي – على بدعته – متوسعا في العلم، سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام، وسهله، ويسر ما صعب منه. وكان يقف في أبي بكر وعلي: أيهما أفضل؟ وله: كتاب (الأصول) ، وكتاب (النهي عن المنكر) ، وكتاب (التعديل والتجويز) ، وكتاب (الاجتهاد) ، وكتاب (الأسماء والصفات) ، وكتاب (التفسير الكبير) ، وكتاب (النقض على ابن الراوندي) ، كتاب (الرد على ابن كلاب) ، كتاب (الرد على المنجمين) ، وكتاب (من يكفر ومن لا يكفر) ، وكتاب (شرح الحديث) ، وأشياء كثيرة. انظر سير أعلام النبلاء 183/14-184.

[314] – ج/ د

الحواس الخمس كالأصوات، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة ونحوها هذا على رأي المتكلمين والحكماء حصروا الأعراض في المعقولات التسع المشهورة ولم يأتوا في الحصر ما يصلح التعويل عليه وعمدتهم هو الاستغراق الناقص.][315]

والكل من أنواع الجوهر والعرض حادث بقدرة الله تعالى؛ أما الأعراض فلأنها غير باقية على ما ذهب إليه الأشاعرة وما لا يبقى لا يكون قديما لأن العدم ينافي القدم ولأن حدوث بعضها معلوم بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، وبعضها بالدليل وطريان العدم كما في أضدادها فإن السكون بعد الحركة والظلمة بعد الضوء إعدام لهما.

وقد ثبت أن العدم ينافي القدم [لأن القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر، وإن كان غيره لزم استناده اليه بالإيجاب لأن الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا البتة والمستند إلى الموجب قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة ولا يخفى عليك أن][316] هذا مسلك خاص لما شاهدناه من أجسام العناصرية لا في جميع الأعراض إذ منها ما لم نشاهده كحركة الأفلاك كما أن الأول مسلك خاص للأشعري وأصحابه؛ خلافا للمجوزين ببقاء الأعراض من الماتريدية وغيرهم، فلهم أن يستدلوا أيضا بأن ماهية العرض تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وماهية الأزلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وماهية الأزلية يقتضي عدم المسبوقية بالغير، وبينهما تناف بالذات؛ فلا يكون العرض أزليا فيكون حادثا لعدم الواسطة بينهما وبأن كل حركة من الحركات الجزئية[317] في الأزل فلا يوجد في الأزل حركة أصلا لامتناع اجتماع النقيضين.

ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لأن الأزل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى وإن وجد فيه شيء منها جامع مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين؛ بل معنى كونها أزلية أن تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بعينها بخلاف وجود ذاتها فإن لها بداية وترتبا فليس بفرض شيء من أجزاء الأزل إلا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لأجزاء الأزل انقطاع في جانب الماضي فإذا وجد في جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور؛ إلا أن الوهم قاصر عن إدراك الأزل فيحسبانه وقت معين اجتمع وجود الحركة مع عدمها وليس كذلك. وأما الأجسام والجواهر فلأنها لا يخلو عن الحوادث حادث

---

[315] – ج

[316] – ج/د

[317] + ج/د [مسبوقة بعدم أزلي فيجتمع عدمات جميع الحركات الجزئية]

وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث أما الكبرى فلأن قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث أو الخلو عن تلك الحوادث وكلاهما باطل وفيه كلام سنلقي عليك.

وأما الصغرى فلأنها لا تخلوا عن العوارض والحركة والسكون لأنها لا تخلو عن الكون في الحيز فإن كان كونها في ذلك الخير مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن وإلا فهو متحرك وقد ثبت حدوثها. فإن قيل: إنه منقوض بالجسم في آن الحدوث لجريانه فيه بعينه والمدعى متخلف لأنه في آن الحدوث ليس ساكنا ولا متحركا إذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا في المكان الأول ولا في مكان الثاني.

قلنا: كلامنا في الجسم الباقي بعد الحدوث لا في الجسم الحادث؛ فلا يجري فيه الدليل واذا ورد الإشكال بطريق المنع فالجواب أن يقال إنه منع لا يضر المعلل لأن مقصوده الحدوث وقد اعترافه المانع وقد يقال إنّ الجسم في آن الحدوث ساكن على ما ذهب اليه أبو هاشم[318] واتباعه.

واعلم أن الذاهبين إلى قدم الجسم قالوا: إن الفلك متصف بحركات جزئية متعاقبة إلى غير النهاية وكل جزئي منها حادث، وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا، وقالوا: عدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لأعدادها؛ بل يستلزم حدوثها ولا كون الحوادث قديما فلا بد لنا في إثبات حدوث الأجسام بأسرها من إبطال كلامهم ببيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية حتى يتيسر لنا أن يقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية، وكل ما لا يخلو عن حوادث متناهية فهو حادث، وإلا لزم قدم الحادث أو خلوه عن تلك الحوادث.

فنقول: إن تسلسل الحوادث المتعاقبة ممتنع ببرهان التطبيق لأنه لو تسلسل الحركات المتعاقبة إلى غير النهاية كان لنا أن نفرض من حركة يومية مثلا جملة واحدة إلى غير النهاية في طرف الماضي ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار متناه كخمسة مثلا جملة أخرى، كذلك ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحديهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا إلى غير النهاية. فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الناقصة[319] كان الزائد مسويا للناقص وهو باطل، وإلا يوجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية، والزائدة إنما تزيد

[318] هو عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب البصري المتكلم المشهور، هو شيخ المعتزلة وابن شيخهم، توفي ببغداد في شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة. انظر سير أعلام النبلاء 183/14

[319] +ب [فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الناقصة كان الزائد مساويا للناقص وهو باطل]

عليها بقدر متناه كما في طرف المبدأ، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فيكون الزائدة أيضا متناهية، فيلزم تناهيهما وهو خلاف الفرض لأن الفرض عدم تناهيهما في تلك الجهة.

فلو كانت الحركة غير متناهية بهذا البرهان وما استلزمه وجوده وعدمه محال قطعا فالتسلسل المتعاقبة محال قطعا لكن هذا بناء على أن مطلق الوجود كاف في جريان التطبيق بدون الاجتماع[320] [ولا بد له من الحدث لأن استغناءه

---

[320] +ب/ج/د [كما هو مذهب المتكلمين فلا بد له من علة وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا إيجاد فيكون واجب الوجود ويلزم أيضا تخلف العلة وهي الحدوث عن المعلول وهو الاحتياج إلى العلة وقد ثبت الحدوث بالبرهان فلو لم يحتج إلى العلة لزم التخلف فإن قيل إن العلم بالحدوث إنما يستلزم التصديق لحاجة الحادث إلى علة ولا يلزم منه كونه الحدوث علة لحاجته إلى علة في نفس الأمر حتى يلزم التخلف قلنا إن العلم بحدوث الشيء لما استلزم العلم لاحتياجه إلى العلة لزم منه كون حدوثه علة لاحتياجه في نفس الأمر فإن قيل الملازمة ممنوعة لجواز إن العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة والمعلول آخر أيضا فيجوز أن يكون الحدوث معلولا للاحتياج أو يكون معلولا علة واحدة لا علة له أجيب عنه بوجهين أحدهما أنه يجيب العلم بأن الأوسط ملزوم للأكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما أزليا أن يكون له علل متعددة لم يصح لأن يستدل بوجوده على وجود واحد من علله كما يستدل بوجود الأوسط على الأكبر وأما أحد معلولي علة بالنسبة إلى معلولها الآخر فإنما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد أن يعلم أنه صدر عن علة الآخر إذ يجوز أن يكون لكل منهما علل متعددة يجوز أن يصدر أحديهما عن علة والآخر عن علة أخرى وحينئذ لا لزوم بينهما ولم يتحقق بعد أن الحدوث مع الاحتياج صدرا عن علة واحدة فعلمنا أنهما ليسا معلولي علة واحدة وثانيهما أن العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وأيضا كون الإمكان والحدوث معلولا للاحتياج ظاهر البطلان وكونهما معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالإمكان والحدوث موجودة اذ المعدوم لا يكون علة للموجود لأن ما لم يوجد لم يوجد (+ب/د وجوده عند وجودها وإلا أمكن عدمه فإذا فرضنا عدمه عند وجود علته التامة قضي حال عدم إن توقف وجوده على شيء آخر فوجوده مع تلك العلة التامة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح بمعنى وجود الممكن بلا إيجاد موجد في زمان عدمه لم يوجد الإيجاد قضي زمان وجوده إن وجد بإيجاد موجد يكون للإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فيلزم أن لا يكون المفروض علة تامة وإن وجد من غير إيجاد موجد آخر إياه يلزم رجحان من غير الإيجاد فيلزم أن يجيب وجوده عند وجودها قالوا هذا الوجوب سابق على وجود الممكن واعترض عليه بأنهم إن أرادوا السبق الزماني فهو محال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وإن أرادوا به سبق المحتاج إليه فكذا لأنه مع العلة الناقصة لا يجيب ومع العلة التامة لا يكون جزء منها ضرورة أنه معلول لها وأنه الشيء لا يجوز أن يكون جزء منه فلا يكون الوجوب إلا مقارنا مع الوجود بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منهما أثر المؤثر التام أجيب عنه بأن المراد سبق المحتاج إليه بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن بأن الممكن ما لم يجيب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن إلا أنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فإن قيل إن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن فلا وجوب ههنا قلنا إن أردتم بقولكم فلا وجوب مع العلة الناقصة السلب الجزئي فلا يضرنا وإن أردتم به السلب الكليّ بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فإن من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجود وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثر لها متأخر عنهما بالذات ومقدم على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك هذا وفيه نظر من وجوه أما أولا فلأن المراد بالوجوب السابق الترجيح الواصل إلى حد امتناع العدم فهو أمر ثبوتي وفي ثبوته للمعلول الأول إنكار إذ لو قام به لاحتاج إلى وجوده أما في الخارج أو في الذهن لا سبيل إلى الأول لتأخر وجوده الخارجي عن الوجوب السابق ولا إلى الثاني لأن الوجود العقلي له لا يجوز أن يكون في الذهن لأن ذلك متأخر وجوده الخارجي ولا في المبدأ الأول لأن علمه حضوري على التحقيق وأما ثانيا فلأنهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب منهما لم يمكن ذلك وأما ثالثا فلأنهم حكموا بعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلولها وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لأن وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو أثر سائر جزئ العلة التامة ومتأخر عنها وأما رابعا فلأن جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجود مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول لزم تقدم المعلول على نفسه وعدمه عند عدمها وإلا لأمكن وجوده عند عدمها واللازم باطل لأنه لو وقع

وجوده عند عدمها لزم أن لا يكون بعض الموقوف على موقوفها عليه وهو محال) = مغايرة له لأن الشيء لا يكون علة لنفسه وإلا يلزم تقدم الشيء على شيء على نفسه وإن يكون الحادث قديما وواجبا لذاته لأن ما يقتضي ذاته وجوده يكون قديما وواجبا لذاته ويلزم الترجيح بلا مرجح أيضا فإن قيل يجوز أن يقتضي ذات الممكن من حيث هي وجوده يشترط عدمه من غير مستند إلى ماهية فلا يلزم أن يكون الحادث قديما ولا واجبا لذاته لأن ذات الواجب يقتضي وجوده لا بشرط وأيضا يجوز أن يكون وجود الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل إلى حد الوجوب فيقتضي ذاته وجوده بهذا الرجحان غير واصل إلى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا ترجح المرجوح ولا أن يكون الحادث واجبا لذاته وقديما وعلى التقديرين لا يلزم أن يكون علة الحادث مغايرا له قلنا لما ثبت أن الفاعل لا بد وأن يكون موجودا في مرتبة الإيجاد ظهر أنه لا مساغ لكل من هذين الاحتمالين فإن قيل سلمنا إن نفس ماهية الشيء لا يكون علة له فلم لا يجوز أن يكون جزؤه علة له قلنا لو جاز ذلك لزم كون الشيء علة لنفسه أيضا لأن علة الكل لا بد وأن يكون علة لكل جزء منه فلا بد أن يكون علة الشيء خارجا عنه قديمة إذ لو كانت حادثة لزم إما الدور أو التسلسل وكلاهما باطل واعلم أن في إثبات الصانع مسلكين مسلك المتكلمين ومسلك الحكماء أما مسلك المتكلمين فبالحدوث أو الإمكان حاصلة أن العالم بأسره سواء أخذناه بعنوان الحادث أو الممكن نحتاج إلى المؤثر فإن كان واجبا ثبت المطلوب وإن كان ممكنا فنعود الكلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى الوجوب بالذات والأولان باطلان بالبرهان فثبت الثالث وأما مسلك الحكماء على وجهين أحدهما ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود موجود ما فإن كان واجبا ثبت المطلوب وإن كان ممكنا فلا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطل والثاني ما لا يتوقف على إبطال الدور أو التسلسل وهو أنه لا شك في وجود موجود ما فإن كان واجبا ابتداء أو انتهاء ثبت المطلوب وإن ممكنا فلا بد في الانتهاء إلى الواجب وإلا فإما أن يدور أو يتسلسل وحينئذ نقول جميع الممكنات المتدائرة أو المتسلسلة أجيب عنها أن كل فرد موجود ممكن لأن ما يكون جميع أجزائه ممكن فهو ممكن فلا بد له من علة فعلته أما نفس المجموع أو جزؤه أو أمر خارج عنه والأول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه وكذا الثاني باطل لأنه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلة واللازم باطل أما اللازمة فلأن علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزؤه وإلا يلزم أن يكون بعض الأجزاء معللا بعلة أخرى فلا يكون ما فرضناه علة لكل علة له وأما بطلان اللازم فظاهر وأما وهو باطل القسمان تعيين الثالث فيكون علة الكل أمر خارجا عن مجموع الممكنات والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب واعترض عليه بأنه أن أريد العلة التامة فلم لا يجوز أن يكون نفس المجموع قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه على نفسه بمرتبتين لأن مجموع أجزاء المعلول المركب جزء من العلة التامة فيكون مقدما عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الأجزاء فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين وإن أريد بها العلة الفاعلية فلم لا يجوز أن يكون جزءه قوله لأن علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزئه قلنا إنما يلزم ذلك لو كان الجزء علة تامة للكل إذ حينئذ لا يتوقف الكل على ما هو خارج والمفروض كون علة فاعليته وهو لا ينافي الاحتياج إلى الغير وأجيب بأن المراد العلة الفاعلية لكن لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتأثير بمعنى أنه لا نسند المعلول إلا إليه أو إلى ما صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع أجزائه ممكن يجيب أن يكون فاعلا في كل واحد وإلا لم يكن فاعلا مستقلا في المجموع ضرورة استثناء بعض الأجزاء إلى غيره وغير معلولاته أقول هذا الجواب لا يحسم مادة الإشكال ولا ينفع في إثبات المطلوب لأن للسائل أن يقول أنكم قد رضيتم بكون العلة التامة نفس المعلول في الشق الأول حيث ما تعرضتم لتوجيه المنع في ذلك الشق بإثبات مقدمتكم الممنوعة بل عدلتم عنه إلى الجواب المذكور فإذا جاز كون العلة التامة عين المعلول فالفاعل المستقل بهذا المعنى أما عين العلة التامة أو جزء منها فعلى الأول يكون الفاعل المستقل عين المعلول أيضا وعلى الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة فمنع كونه جزء المعلول بعد تجويز كون العلة التامة عين المعلول مكابرة وعلى التقديرين لا يثبت الواجب فالأولى في الجواب أن يقول المراد العلة التامة قوله يجوز أن يكون نفسه ممنوع إذ لو كان نفسه لكان الممكن كاملا في وجوده فلم يحتج إلى غيره وحينئذ يسد باب إثبات الصانع ويلزم أن يكون الممكن واجبا لذاته وأيضا أن العلة التامة إما نفس العلة الفاعلية أو مشتملة عليها فلو كانت العلة التامة نفس المعلول يلزم أن يكون الفاعلية نفس المعلول أيضا على التقدير الأول أو جزء من المعلول على التقدير الثاني وكلاهما باطل فإن قيل أن العلة التامة لو لم تكن نفس المعلول فإما أن يكون مقدما عليه أو مؤخرا عنه وكلاهما باطلان أما الثاني فظاهر وأما الأول فلا يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين على ما تقدم قلنا إنها مقدم عليه واستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين ممنوع لأنه إن أريد مجموع أجزاء المعلول المركب الذي فرض نقدمها على العلة التامة الأجزاء لا يشترط الارتباط أعني الأجزاء المتفرقة قلنا إنها متقدمة على العلة التامة المتقدمة على المعلول وجزء منها ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه أصلا فضلا عن مرتبتين لأن المعلول عبارة عن جميع الأجزاء بشرط الارتباط وغاية ما لزم منه تقدم الجزء على الكل ولا فساد فيه بل الأمر كذلك وإن أريد مجموع الأجزاء بشرط الارتباط فهو عين المعلول وليس

عن محدث يفضى إلى سد باب إثبات الصانع والترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا إيجاد والى تخلف المعلول عن العلة لأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث وحده أو مع الإمكان وقد ثبت هذه العلة بالبرهان قديم ذاتا وزمانا لأنه لو كان حادثا بأحد الوجهين لزم الدور أو التسلسل أو الاستغناء والكل باطل وهو أي المحدث القديم ذاتا وزمانا الله تعالى.

---

جزء من العلة التامة حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى تقديرين لا يلزم تقدم الشيء على نفسه أصلا وهو أي العلة الموصوفة بالصفات المذكورة الله تعالى (+ب/د قديم لم يزل وإلا لزم الدور أو التسلسل كما تقدم القدم قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ إضافيا أما الحقيقي فهو عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم ويراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم ويسمى زمانيا كما هو المتعارف وأما الإضافي فهو عبارة عن كون ما مضى من زماني وجود الشيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني قديم وللثاني بالنسبة إلى الأول حادث فالقدم الذاتي أخص من الزمان والزماني أخص من الإضافي فإن كل ما ليس مسبوقا بالغير أصلا ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فإنه قديم بالنسبة إلى الابن وليس قديما بالزمان فالله تعالى قديم بالذات وبالزمان وصفاته قديمة بالزمان لأنها غير مسبوقة بالقدم لا بالذات لأنها مسبوقة بذاته ولو سبقا ذاتيا فإن قيل يلزم أن يكون صفاته تعالى حادثة ذاتا قلنا لا ضير فيه لأن الحدوث الذاتي عبارة عن الاحتياج بالذات إلى غير صفات الله تعالى محتاجة بالذات إلى ذاته تعالى وهي ليست عين الذات ولا يزال لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه) = واحد لا من طريق العدد هكذا وقع في الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله وقيل في توجيهه لأن الوحدة العددية غير مختصة به تعالى بل هو لازم بين لكل جزئي حقيقي فلا حاجة إلى إثباته له تعالى وطرده هذا بهذا النفي نفي كون مراده يقوله الله تعالى واحد إثبات الوحدة العددية له تعالى لعدم احتياجه إليه لا نفي الوحدة العددية عن الله تعالى بل نفي الوحدة العددية عن الله تعالى كفر لكونها لازما بيّنًا له تعالى يعني أن مراد الإمام نفي الإرادة لا نفي المراد أقول فيه بحث أما أولا فلأن الوحدة على ما حققه العلامة الدواني أربعة أقسام الأول الوحدة الأحدية وهي وحدة الواجب تعالى إلى ما يسمى بها نفسهما بالأحد وهي عين ذاته مطلقا والثاني الوحدة الواحدية وهي وحدة الواجب تعالى أيضا التي يسمي بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة يكون عين ذاته من حيث كونها تجليا من تجليات وجوده الذي هو عين ذاته ويكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة إلى ذاته تعالى فسائر صفاته من العلم والقدرة فاسم الأحد يطلق عليه باعتبار الوحدة) (+ج بالمعنى الأول) (+ب/د التي هي عين ذاته مطلقا واسم الواحد يطلق باعتبار مشيئة الوحدة) (+ج بالمعنى الثاني) (+ب/د التي هي من جملة صفاته إلى ذاته وهاتان الوحدتان كلاهما مختصان بذاته تعالى الثالث الوحدة العددية وهي وحدة الأعداد كوحدة الاثنين والثلاثة والأربعة لأن الأول مركب من الوحدتين والثاني والثالث من الوحدات وكذا سائر الأعداد الغير المتناهية وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية فإن كل نوع من مراتب الأعداد واحد بالوحدة النوعية العرضية مركب من الواحدات التي يقال لها الوحدة العددية بمعنى الداخلة في العدد الرابع الوحدة الكونية وهي الوحدة العارضة للموجودات الكونية وهي الوحدة العارضة للموجودات الكونية وهي تنقسم إلى جنسية كوحدة الأجناس عاليا وسافلا والى نوعية كوحدة الأنواع من الإنسان والفرس ومراتب الأعداد وإلى شخصية كوحدة الجزئيات إلى الحقيقية من زيد وعمرو وغيرهما هكذا ذكره العلامة الدواني فظهر منه أن الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه تعالى بهما وإن كان جزئيا حقيقيا لأن كلا منهما غير الواحد مطلقا ووحده الواجب تعالى ليس كذلك بل عينه فقول ذلك القائل أن الوحدة العددية لازم لكل جزئي حقيقي من الواجب وغيره فاسد) (+ج بل اللازم في الوحدة للجزئيات الكونية هي الوحدة الشخصية) فإن قيل يجوز أن يكون أن يكون مراد ذلك القائل بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثر عما هي صفته لا ما ذكر أعني الداخلة في حقيقة العدد قلنا أنه فاسد أيضا لأن معنى عدمي والوحدة وجودة يعرف بالوجدان وبه صرح العلامة الدواني أيضا فلا يجوز تفسيرها به (+ج فمراد الإمام نفي الوحدة العددية لا نفي الإرادة بها) (+ب وإن أراد بها معنى آخر فليتبين حتى تتكلم عليه) وأما ثانيا فلأنه إن أراد أن مفهوم واجب الوجود جزئي حقيقي فباطل لأن مفهومه كلي منحصر في فرد لا جزئي على ما صرحوا به وإنما أراد ذات الواجب تعالى جزئي حقيقي فممنوع كيف وأن مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني في العقل على ما صرحوا به أيضا]

واعلم أن الملل كلهم اتفقوا على أنه تعالى قديم ذاتا وزمانا، ثم اختلفوا في معنى القدم أنه صفة سلبية بمعنى لا أول له، واختاره المحققون من مشايخنا الماتريدية[321]، أو صفة وجودية زائدة على ذاته كالعلم والقدرة واختاره بعض الأشاعرة[322].

أو صفة نفسية مرجعها إلى الوجود المستمر واختاره المعتزلة[323] وبعض الأشاعرة. ولا يخفى عليك أن مرجع هذا القول إلى الأول والجواب عن الثاني أنه إن أراد بالقدم بمعنى لا أول له فسلبي على ما اختاره المحققون.

أو صفة لأجلها لا يختص الباري بحيز على ما فسره الإسفراييني[324] فسلبي أيضا وإن أراد معنى آخر فليبينه حتى نتكلم عليه؛ وأجيب عنه أيضا بأنه لو كان صفة زائدة لكان له قدم أيضا وننقل الكلام إليه فيتسلسل القدمات الوجودية وذلك لما تقرر عندهم أن كل نوع إذا فرض فرد من أفراده يجب أن يتصف هو بذلك النوع فإنه يجب أن يكون أمرا اعتباريا لا وجود له في الخارج وإلا لزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة نحو القدم فإنه لو وجد فرد منه في الخارج يجب أن يكون قديما لأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا مسبوقا بالعدم.

ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القدم ونحو الحدوث فإنه لو وجد فرد منه لوجب أن يكون حادثا وإلا لكان قديما فالموصوف به أولى بالقدم، فيلزم أن يكون الحادث قديما وإذا وجب أن يكون حادثا لزم التسلسل في الحدوثات، والبقاء، والموصوفية، والوحدة، والتعين، والوجوب أمور اعتبارية أيضا كذلك، وإلا يلزم التسلسل فيها.

وقد يقال: إنه يجوز أن يكون قدم القدم، وحدوث الحدوث، وبقاء البقاء، ووحدة الوحدة، وتعين التعين، ووجوب الوجوب عينها فلا يلزم التسلسل على تقدير وجودها، ويُجاب: بأن الإضافة من أمارات الغيرية واحد لا من طريق العدد لأن الوحدة العددية غير مختص به تعالى؛ بل هو لازم بَيّنٌ لكل جزئي حقيقي فهي نفي لإرادة لا نفيها نفسها. وأشار بلفظ الطريق بل نفي الوحدة عن الله تعالى كفر إلا أن يراد بها نصف الاثنين فإنها حينئذ لا بدّ من نفيها.

---

[321] هداية المريد لجوهرة التوحيد ص 92 إبراهيم اللقاني ت محمود الخطيب دار الكتب العلمية حاشية الدسوقي على أم البراهين ص 76

[322] انظر المواقف للإيجي ج 401/1

[323] 1 . الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج 1،ط 2،سنة 1413 هـ، 1992 م،ص

[324] الإسفراييني (ت 418هـ): أبو إسحق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، كان فقيهًا متكلمًا أصوليًّا، وكان ثقة ثبتًا في الحديث، أقر له أهل بغداد ونيسابور بالتقدم والفضل، درّس بمدرسة نيسابور، وكان يلقب بركن الدين، وهو أول من لُقِّب من العلماء، له تصانيف كثيرة أهمها: "الجامع" في أصول الدين والرد على الملحدين، توفي بنيسابور سنة 418هـ وقيل 417هـ. انظر سير أعلام النبلاء 535/17 و وفيات الأعيان 8/1.

فإن قيل: إن مفهوم الواجب الوجود كليٌّ منحصر في فرد لا جزئي ولا نسلم أن ذاته تعالى جزئي حقيقي كيف وأن مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل،][325] وليس من شأن ذاته تعالى أن يحصل في الذهن بحيث يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين حتى يتصف بالجزئية؛ بل لا يمكن حصوله فيه إلا بوجوه كلية منحصرة في فرد.

قلنا: إنّا لا نعني بالجزئي الحقيقي إلا ما لو حصل في العقل بحقيقة لكان مانعا عن وقوع الشركة سواء كان حصوله فيه بحقيقته ممكنا أو ممتنعا ومن البَيّن أن هذا صادق على ذات الواجب على أن الممتنع الحصول في الكنه والعقل هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص يعرض له الجزئية.

فإن قيل: إنّ الجزئي الحقيقي لا بد منه وأن يكون مندرجا تحت ماهية الكليّة لأنه هو النوع الحقيقي المقيد بما يمنع وقوع الشركة من الشخص [326] مثلا؛ فلا يكون ذات الواجب جزئيا حقيقيا لأنه بسيط ذهنا، وخارجا ليس له ماهية كليّة؛ بل تشخص عين ذاته إذ لو كان غيره لزم أن يكون مركبا أو معروضا للغير كلاهما باطل.

قلنا: لا نسلم أن ذلك الاندراج لازم لكل جزئي حقيقي؛ بل إنما يلزم لما ينتهي إليه سلسلة الكليات كزيد مثلا فما يكون شخصه غير ذاته، وأما الجزئي الحقيقي الذي شخصه عين ذاته كذات الواجب تعالى والتعين؛ فلا يلزم أن يكون مندرجا تحت مفهوم كليّ.

فإن قيل: الوحدة العددية لو كانت بَيّنَةَ اللزوم لذات الواجب لما احتجنا في إثباتها إلى الله بالبرهان، قلنا: إنها ليست لازمة الماهية الواجب وإلا لكفى بمجرد بصورة مفهومه في اللزوم بلا احتياج إلى البرهان؛ بل لازمة لذاته الخارجية وكونها بَيّنَة اللزوم لذاته لا ينافي إقامة البرهان بالنّظر إلى ماهية على أن كون إقامة البرهان لإثبات الوحدة العددية في حيز المنع؛ بل لإثبات الوحدة بمعنى نفي الشركة في الألوهيّة، والخالقيّة، والمعبوديّة لأن التوحيد بحصر هذه الأمور الثلاثة لله تعالى. حتى قدماء مشايخنا كفرّوا المعتزلة في قولهم إن العبد خالق لأفعاله لعدم حصرهم الخالقية لله تعالى إلا أن المتأخرين منهم قالوا: إن الإشراك هو إثبات الشرك في الألوهية، والمعبودية لا في الخالقية ولو سلم ذلك لكن المعتزلة لا يجعلون خالقية العبد مثل خالقيته تعالى لافتقاره[327] إلى الأسباب[328] وبذلك لا يستحقون التكفير.[329]

---

[325] – د

[326] +د [كزيد]

[327] +ج/د[العبد]

[328] +ج/د [دون الله تعالى كيف وقد صرحوا بأن الأقدار والتمكين من الله تعالى]

[329] + ج [لعدم الاشتراك في الخالقية المحضة]

[فأشار إلى إثبات الوحدة بمعنى الشركة في الأمور الثلاثة المذكور بقوله ولكن من طريق][330] أنه لا شريك له أي في الخالقية لأنه لو أمكن صانعان قادران على الكمال على ما هو المفروض فإذا أراد أحدهما حركة جسم مثلا في وقت معين فإما أن يتمكن الآخر إرادة سكونه في ذلك الوقت أو لا وكلاهما باطل.[331]

أما الثاني فلاستلزامه خلاف الفرض لأنا إذا فرضناه قادرا على الكمال ولاستلزامه عجزه لأن السكون ممكن في نفسه ولا مانع منه إلا إرادة الآخر حركته، وهو سد الغير طريق القدرة عليه وهو معنى العجز.

وأما الأول فلاستلزامه إمكان التمانع بينهما وهو محال لأنه لا يخلو إما أن يقع ذلك التمانع بينهما في الخارج بالفعل أو لا يقع؛ فإن وقع فأما أن تحصل مراد كل منهما فيلزم اجتماع النقيضين وعجزهما معا لأن حصول مراد كل منهما يستلزم عجز الآخر أو لا تحصل مراد كل واحد منهما أصلا فيلزم اجتماع ارتفاع النقيضين وعجزهما معا. وتخلف المعلول عن علته التامة لأنّا فرضناهما صانعين قادرين على الكمال أو تحصل مراد أحدهما فقط فيلزم عجز الآخر، والترجيح بلا مرجح، وتخلف المعلول عن علته التامة بالنسبة إلى الآخر.

وإن لم يقع التمانع في الخارج[332] لاتفاقهما دائما فلا أقل أن إمكان التمانع يستلزم إمكان المحالات المذكورة وإمكان المحال محال وكذا ما يستلزم المحال محال فالتعدد محال.[333]ومن هذا التقرير يندفع إشكالات كثيرة منها ما يقال أنه يجوز أن يكون أحد الإلهين قادرا كاملا، والآخر معطلا أو موجبا أو ناقصا في القدرة وذلك لأنا فرضناهما صانعين قادرين على الكمال ومنها أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع وذلك لأن جواز الاتفاق لا يمنع إمكان التمانع، ومنها أنه يجوز أن يكون التمانع محالا لاستلزامه محالا،فلا يصح أن يقال لو تعدد الصانع لأمكن التمانع؛ وذلك

---

[330] - ج/د

[331] : ج محالان

[332] + ج[بالفعل]

[333] +ب/د [فإن قيل أردت بقولك يتمكن للآخر إرادة سكونه مع ذلك الوقت أنه يمكن له إرادة السكون في وقت الإرادة الأولى حركته من غير اشتراط إرادة الأول الحركة فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الإرادتين لجواز أن يزول بإرادة الحركة عن الواجب الأول عند إرادة الثاني سكونه وإن أراد أنه يمكن إرادة الآخر سكونه يشترط إرادة الأول حركته لا يمكن للآخر ذلك قوله هو يوجب عجزه قلنا ممنوع وإنما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة أعني السكون ممكنا حينئذ وليس كذلك فإن وجود الحركة يشترط إرادة أحد الواجبين لها واجب وعدمها أن السكون ممتنع قلنا عدم إمكان إرادة الآخر كونه بواسطة كون الحركة واجبة بإرادة الأول يوجب عجز الآخر قطعا اذ لا مانع من إرادته السكون سوى كون السكون ممتنعا بسبب تعلق إرادة الأول بالحركة فعدم إمكان إرادة الآخر السكون إنما نشأ من الأول وتعلق ارادته بالحركة ولا نفي بالعجز إلا هذا نعم لو كان السكون ممتنعا في نفسه لم يكن عدم إمكان إرادة إياه عجزا وأيضا الكلام في إمكان تعلق إرادة الثاني بالسكون أن إرادة الأول الحركة لا بعده حتى يقال أنه ممتنع السكون بسبب إرادة الحركة بل بكون من تعلق بين بالممكن فيلزم العجز]

لأنه إن أراد أنه محال لمجرد لاستلزامه محالا فلا يضر المعلل؛ بل ينفعه وإن أراد أنه محال بالنظر إلى فرض تعدد الصانعين فَبَيِّن البطلان لأن إمكان التمانع لازم بالضرورة لمجموع الأمرين أعني تعدد الصانعين القادرين على الكمال وإمكان شيء من الأشياء ومجموع هذين الأمرين محقق على ما فرضنا.

ومنها أنّا لا نسلم أن عدم قدرة الآخر على السكون وكذا عدم حصوله عجز. وإنّما يكون عجزا لو كان السكون ممكنا لكنه ممتنع لإرادة الأول الحركة، وذلك لأن إرادة كل منهما يتعلق معا بالممكن الصرف ابتداء لعدم تقدم أحدهما على الآخر فلا يكون محالا، ولأن معنى العجز عدم القدرة عليه لإسداد الغير عليه طريق القدرة وههنا كذلك.

**مسألة التوحيد من المطالب العقلية اليقينية لا من الظنية الإقناعية**

[واعلم أن مسألة التوحيد من المطالب العقلية اليقينية لا من الظنية الإقناعية على ما ظن][334] وما ذكرناه من برهان التمانع حجة قطيعة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا كاشف عنه لأن الظاهر منه نفي تعدد الصانع القادر على الكمال لا نفي الإله مطلقا؛ إذ ليس المراد به التمكن فيهما بل المؤثر فيهما والظاهر من الفساد عدم التكون فيكون الملازمة قطعية.

ما المعنى أنه لو تعدد الصانع القادر على الكمال فيهما لم يتكون السماء والأرض لأنه لو تعدد لأمكن التمانع إلى آخر ما ذكرناه. ومن طريق أنه لا مِثْلَ له أي في الألوهية إشارة إلى نفي الشركة في الألوهية أي وجوب الوجود لذاته،[335] وذلك أن معنى المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية، والحقيقة، والله تعالى لما كان وجوده وتعينه عين ذاته على ما سيأتي لم يكن له ماهية كليّة يشاركه فيها غيره ويكون مِثْلَهُ في تلك الماهية الكلية؛ ولأنه لو كان له مِثْل مشارك في تمام الماهية لكان امتياز كل منهما عن الآخر بخصوصية؛ فلا يخلو إما أن يكون ذلك المِثْل ممكنا أو واجبا وكلاهما باطل.

---

[334] – ج/د

[335] +ج [واعلم أن ههنا مسلكين مسلك المتكلمين]

أما الأول: فلأن كل واحد من الوجوب والإمكان إن كان من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم إما أن يكون الواجب ممكنا والممكن واجبا وإن كان من لوازم الماهية المشتركة مع الخصوصية المميزة لكل منهما يلزم تركب الواجب،[336]

وأما الثاني: فلأن كلا من الوجوبين إن كان من لوازم الماهية لزم احتياج الواجب في تعينه إلى الغير وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية لزم تركب الواجب، وكلاهما ينافي الوجوب الذاتي،[337]

وإذا لم يكن له مِثْل انحصر الألوهية فيه كالخالقية، وإذا انحصر فيه انحصر المعبودية فيه أيضا، لأن من لم يكن خالقا على الكمال ولا واجبا وجوده لذاته لم يستحق[كمال التعظيم وهو معنى][338] العبادة[339] [هذا قول أهل السنة، وقال أكثر المعتزلة إن ذاته تعالى مماثل لسائر الذوات في الذاتيّة والحقيقة وإنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الواجبة، والحيية، والعالمية، والقادرية التامتين، وقال أبو هاشم: منهم أنه إنما يمتاز عما عداه بحالة خامسة وهي الموجبية لهذه الأربعة سميها بالإلهية، واستدلوا عليها بأن الذات والماهية تنقسم إلى: الواجب، والممكن ومورد القسمة لا يكون إلا مشتركة بين أقسامه قلنا:][340]

أن المشترك: هو مفهوم الذّات أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وما يقوم بذاته وهذا المفهوم أمر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق ولا يلزم من اشتراك العارض اشتراك المعروض [ومنشأ هذا الغلط عدم الفرق بين عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه العنوان، وهو ذات الموضوع فإن المشترك هو العنوان العارض المتخالف هو الماصدق

---

[336] +ب/د [وهو باطل]

[337] +ب/ د[وقد يقال أن الواجب لذاته لو تعدد لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه إلى أجزائه فلا بد له من علة وهي أما نفس المجموع أو جزؤه خارج عنه والكل باطل أما الأول فلأن الشيء لا يكون علة لنفسه فإن قيل يجوز أن يكون العلة هي المجموع من غير ارتباط والمعلول هو المجموع مع الارتباط فتغايرا قلنا المراد بالمجموع بناء هو معروض الهيئة الاجتماعية فيلزم بالضرورة كون الشيء فاعلا لنفسه فإن قيل إذا لم يعتبر الهيئة الاجتماعية لا يكون هناك مجموع وراء الأجزاء قلنا يدل به العقل بحكم بوجود مجموع مفيد مع الهيئة وراء الأجزاء المتفرقة والقيد خارج عنه وأما الثاني فللزوم كون الشيء علة لنفسه ولغيره لأن علة المجموع لا بد وأن يكون علة لكل جزء منه وكون الواجب معلولا لغيره على القول بأن الجزء غير الكل وأما الثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره]

[338] - ج

[339] +ج [فإن قيل إن مفهوم الذات مشترك بين الواجب والممكن فيكون ذاته تعالى مماثلا لذاوت الممكنات في الذاتيّة ويمتاز عنها بالواجبيّة والعالميّة والقادريّة التّامين]

[340] - ج

المعروض[341] ولا يشبهه شيء من الأشياء في ذاته وصفاته وأفعاله لكون صفاتها وأفعالها تامّة بخلاف سائر الأشياء وهو شيء لقوله تعالى" قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ" [342] لا كالأشياء لأن الأشياء كلها موجودة بعد العدم والله تعالى موجود في الأزل، ومعنى لفظ الشيء هو الثابت في الخارج على ما روي عن أبي حنيفة[343] وهو مذهب جمهور أهل السنة

[341] +ب/د [ثم هذا هو مسلك المتكلمين واستدل الحكماء على وحدانية الواجب تعالى بوجوده الأول أنهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود موجود وأن كل منهما واجب الوجود لذاته لأن طبيعة واجب الوجود لذاته أما أن يقتضي لذاتها التعيين أو لا فإن اقتضت لزم انحصاره في فرد أن الطبيعة المقتضية لفرد لذاته في تعيينه لو كان لها فرد آخر غير ذلك الفرد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال]= [+ب/ج/د وإن لم يقتضي لذاتها التعيين لزم واجب الوجود لذاته في تعيينه إلى الغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا ما ورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان يقتضي كل منهما تعيينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليها حلا عرضيا فيكون كل فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود وفي فرد ورد بأن حقيقة الواجب ليس إلا مجرد الوجود والاختلاف في مجرد الوجود وأجيب بأنه إن أراد أن حقيقة واجب الوجود ليس بمعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود ممنوع كيف وإن حقيقة الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا ممكنة التعقل فغير المعقول غير المعقول وإن أراد أن حقيقة الواجب يصدق عليه بأنهم من لفظ الوجود فمسلم لكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل منهما تعينه وحمل الوجود عليها وعلى سبيل حمل اللازم الخارجي الثاني أنّهم قالوا لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الأثنية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك فيلزم تركيبه كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز (-ج أي الماهية والتعين لأن الوجوب نفس ماهية الواجب فالاشتراك فيه يستلزم تركب الواجب من الماهيّة والتّعين) وذلك باطل وإلا لم يكن الواجب واجبا أجيب عنه بأنه يجوز أن يكون التعيين من العوارض فلا يلزم التركب ورد بأنه أن أريد يكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان أريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لأن الهوية شخص جزئي يمنع نفسه تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه هوية الماهية الكلية شيء يفيد الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مانعا عن وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا الثالث أنه لو كان الواجب متعدد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهية ضرورة (-ج أن امتياز أفرادها واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها) فلا يخلو إما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أو لا فإن كان الثاني جاز انفكاك أحدهما عن الآخر فانضمام أحدهما إلى الآخر يستدعي سببا فذلك السبب ليس نفس الذات وإلا كان بينهما لزوم فيعود إلى الشق الأول فتعين أن يكون أمرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا إلى الغير فلا يكون الواجب واجبا وان كان الأول ما للزوم بين الشيئين إما بيان أحدهما علة للآخر أو بكونهما معلولا علة ثالثة فإن كان يكون الوجوب علة للتعيين لزم خلاف الفرض لأن التعيين المعلول للوجوب لازم غير منفك عنه فلا يوجد الواجب بدونه وإن كان يكون التعيين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي وجوبا بالغير إن جعل التعيين زائدا على الذات وإن لم يجعل زايدا لزم خلاف الفرض ( -ج وانعدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب) وإن كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة فإن كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة إذا اقتضت نفينا انحصر نوعها في شخصها وأيضا لزم تقدم الوجوب على نفسه كما عرفت وإن كانت أمرا آخرا منفصل عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في وجوبه وتعينه إلى الغير أجيب عنه بأنا لا نسلم أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زايد على ماهية وانما يلزم ذلك لو كان ما يصدق عليه الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية (+ج/د وهو ممنوع لما لا) يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا متخالفة في الحقيقة تتميز كل منهما عن الآخر من غير احتياج إلى تعيين زايد وبكون تعين كل منهما نفس ماهية ويكون منهما وجوبا واجبا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب مطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات]

[342] سورة الأنعام 19.

[343] انظر الفقه الأكبر لأبي حنيفة (150هـ) مكتبة الفرقان – الإمارات العربية الطبعة: الأولى، 1419هـ – 1999م ص 26.

خلافا لبعض المعتزلة فإنهم قالوا: معنى لفظ الشيء وهو المعلوم ويلزمهم صحة إطلاقهم لفظ الشيء على المستحيل لأنه معلوم واللغة لا يساعده بل[لا][344] يرده ليس بجسم[345] بأن الجسم مركب فيحتاج إلى الأجزاء.

والحيز: وهو من أمارة الحدوث والله تعالى منزه عنه [وقال بعض الكرامية:[346] إنّه جسم بمعنى موجود، وبعض آخر منهم أنه جسم بمعنى قائم بنفسه، فالنزاع معهم بمجرد تسمية لفظ الجسم ونحن لا نطلقه بناء على أن أسماء الله تعالى توقيفية،[347]وقالت المجسمة: إنه تعالى جسم على الحقيقة وهو كفر، وطغيان.][348] [349]

---

[344] – ج/د

[345] +ب/ج/د [باتفاق المتكلمين والحكماء غير المجسمة استدل المتكلمون]

[346] الكرامية :الفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرامية اصحاب محمد بن كرام يزعمون ان الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا ان يكون معرفة القلب او شيء غير التصديق باللسان ايمانا وزعموا ان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا ان الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان ومن المرجئة من يقول الفاسق من اهل القبلة لا يسمى بعد تقضى فعله فاسقا ومنهم من يسميه بعد تقضى فعله فاسقا ومنهم من يقول لا اقول لمرتكب الكبائر فاسق على الاطلاق دون ان يقال فاسق في كذا ومنهم من اطلق اسم الفاسق واختلفت المرجئة في الكفر ما هو وهم سبع فرق. انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لعلي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن تحقيق: هلموت ريتر دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة الثالثة ص 141.

[347] +ب/د [ولو مجازا]

[348] – ج

[349] +ب/ج/د [واستدل الحكماء بوجهين أحدهما أن كل جسم متكثر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة واجب الوجود لا ينقسم أصلا فلا شيء من الجسم بواجب الوجوب وينعكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب أما أن واجب الوجود لا ينقسم أصلا فلأن الشيء المنقسم انما يجب بما هو جزء له والجزء له غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوبها الغير أجيب عنه بأنا لا نسلم أن كل جسم منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة وما ذكروه في الاستدلال عليه فاسد على ما عرف في محله لأنه مبني على أصلهم الفاسد من اثبات الهيولي والصورة المبني على قول قدم العالم بل كل جسم بسيط في نفس آلام كما عند الحس غير مركب أصلا لا من الهيولي والصور ولا من الأجزاء التي لا يتجزأ كما قال به اشرافيون والانقسام بالكلية إلى أجزاء مقدارية ليس آنفا ما بالفعل بل بالقوة لأن الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية أصلا بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لأن الجزء ليس بموجود معه (–ج وأيضا لا نسلم أن الشيء المنقسم إلى أجزاء اذا كان واجبا بأجزائه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن أجزاؤه واجبا أيضا واما اذا كان أجزاؤه واجبا فيكون الكل واجبا بالذات فإنها اذا كانت واجبة وكان وجود الكل لا يتوقف الا على أجزائه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق بالوجود فيكون واجب الوجود بالذات وقد يدفع هذا الأخير بأن كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وتقرر بها محتاجة إلى الغير فيكون ممكنا وان كان الأجزاء كلها واجبا على أن القول بوجوب الأجزاء فاسد لاستلزامه تعدد الواجب لذاته وقد ثبت بطلانه) وثانيهما أن كل جسم معلول ولا شيء من المعلول بواجب فلا شيء من الجسم بواجب الوجود أما الكبرى فلأن ما ثبت كونه علة للجميع لا يكون معلولا وأما الصغرى فلأن الامتدادات الجسمانية التي هي أفراد الجسم متشاركة في مطلق الامتداد الجسماني والامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وليست منحصرة في فرد بل لها أفراد كثيرة وكل نوع يوجد له أفراد فهو معلول العلة لأن تعدد النوع الواحد في الخارج لا يكون لذاته بل لغيره فيكون معلولا له مثلا أن نوع الإنسان يتكثر إلى زيد وعمرو ولا لذات زيد ولا عمرو لأنه لو كان لذات زيد مثلا لم يكن عمرو انسانا لأن مقتضى الذات لا يتخلف عنه فيلزم أن ينحصر الإنسانية في فرد بل إنما كان زيد إنسانا لعلة جعله إنسانا وكذا عمرو كان إنسانا لعلة كذا فيكون كل جسم معلولا لأن يكون الجزء الذي هو نوع الامتداد الجسماني معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا يلزم منه كون الماهية مجهولة لأن الجاهل لم يجعل الماهية ماهية بل جعلها

ولا جوهر لأن المتحيز بالذات عند المتكلمين والله تعالى منزه عن التحيز، وعند الحكماء ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ذاته، ووجود الواجب عين ذاته، [350] ولا عرض لأنه يحتاج في وجوده [351] إلى غيره[352] والواجب تعالى مستغن عنه ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال؛ لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته لكن هذا مسلك خاص للأشعري ومن تبعه.

والحق أن الأعراض باقية، وقيام العرض بالعرض جائز على ما ذهب إليه مشايخ الماتريدية[353] لأن عدم بقائها مبني على أن بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء، وعلى أن معنى القيام بالشيء هي التبعيّة في التحيز وكلاهما ضعيف؛[354] لأن بالبقاء عبارة عن استمرار الوجود، وعدم زواله، وحقيقته هو الوجود في الزمان الثاني. ومعنى قولنا: وجد ولم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده [ولم يكن ثابتا][355] في الزمان الثاني،[356] وإن القيام: عبارة عن الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى لا التبعيّة في التّحيز،[357] فإن قيل: لا شك أن الأجسام باقية، ولو كانت الأعراض باقية أيضا لزم استغنائهما عن المؤثر حال البقاء؛ لأن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث عندنا ولا حدوث حال البقاء.

---

شخصا أجيب عنه بأنا لا نسلم أن الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض الأجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني بكون جنسا أو عرضا عاما بالقياس لها لا نوعا ولا جوهر] (+د لأن الجوهر عند المتكلمين عبارة عن متحيز بالذات والله تعالى متنزه عن التحيز وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع)

[350] + ب/د [وذلك لا يتصور في حق الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود بل ماهية وحقيقة عين وجوده وانما يتصور ذلك في حق الممكنات وقد يطلق الجوهر على الغني عن المحل المعنى وان لم يسلب من الله تعالى لكنه لا يطلق عليه اسم الجوهر بناء على أن أسماء الله توقيفية]

[351] + ب/د [وقيامه]

[352] + ب/ د [وهو الموضوع]

[353] +د [والحكماء والمعتزلة]

[354] +ب/د [وعلى أن بقاء الشيء لا بد أن يكون معنى قائما بالشيء لا بمحل ذلك الشيء والكل ممنوع]

[355] –د

[356] +د [فيكون أمرا اعتباريا لا أمر موجودا في الخارج فيجوز اتصاف العرض به]

[357] +ب/د [فيجوز أن يكون أحد العرضين وصفا ناعتا للآخر كما يقال أن السواد باق وأن يقال الشيء يجوز أن يكون معنى قائما مع الشيء بمحل الشيء عن الجسم للسواد وبقائه بمعنى تبعيتهما له في التحيز فإن قيل فعلى هذا ليس لكون البقاء وصفا للسواد أوله من عكسه قلنا ممنوع لأن تابع شيء في التحيز يجوز أن يكون ناعتا لتابع آخر لذلك الشيء لخصوصية ذاتيته بينهما]

وأما إذا لم تكن الأعراض باقية فيحتاج في تجددها آنا فآنا إلى المؤثر وبواسطته يحتاج الجسم أيضا حال بقائه[358] فلا يلزم الاستغناء أصلا؛ قلنا: كما أن اتّصاف الممكن بالوجود في آن حدوثه لم يكن مقتضي ذاته لاستواء نسبته إلى طرفيه؛ كذلك بقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضي ذاته لأن استواء نسبته إلى طرفيه مقتضى ذاته فلا يزول عنه، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني، فكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة مستند إليه أيضا.

والأول: هو اتصافه بأصل الوجود، والثاني: هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى أنه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه لأن الاتصاف ودوامه أمران عدميان، وبهذا سقط ما قيل إن تأثير المؤثر حال البقاء إن كان في الوجود يلزم تحصيل الحاصل، وإن كان في أمر متجدد لم يكن المؤثر موجدا للباقي؛ بل لأمر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي[359] ولا في جهة لأنها من خواص الأجسام.

[خلافا للمعتزلة[360] ولا في مكان وإلا لزم قدم المكان أو حدوث الواجب][361] ولأن المتمكن يحتاج إلى المكان والمكان مستغن عنه لجواز الخلاء فيلزم احتياج الواجب واستغناء المكان ولا في زمان لأنه عبارة عن أمر متجدد تقدر به متجدد آخر؛ فلا يتصور ذلك في القدم. وعند الحكماء مقدار حركة الفلك الأعظم فلا يتصور[362] فيما لا يتعلق له بالحركة والجهة ولا في آن لأنه طرف الزمان؛ نعم وجوده مقارن للزمان، والآن، وحاصل مع حصولهما، ولا يلزم منه كونه واقعا فيهما، ولا مصور أي ذي صورة، وشكل، ولا محدود أي ذي حد ونهاية، ولا معدود أي ذي عدد كثير لأن كلها من خواص الأجسام، ولا يتّحد بغيره.

---

[358] + ب/ ج/د [لعدم خلوه عن العرض]

[359] +ب/ج/د [لأنا نقول أن تأثير المؤثر حال البقاء في الوجود وقوله يلزم تحصيل الحاصل ممنوع وإنما يلزم لو كان تأثيره في أصل الوجود لكنه ليس كذلك بل في بقائه وبقاؤه وإن كان أمر متجدد لكنه ليس وجودا ابتدائيا حتى يلزم من كون تأثير المؤثر في أمر متجدد وإن لا يكون المؤثر موجودا للباقي]

[360] : ب /د [للمشبهة]

[361] – ج

[362] +ج [في حقه تعالى]

الاتحاد: يطلق على معان ثلاثة:

الأول: أن يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينظم إليه شيء مثل أن يصير زيد عمرو وهذا المعنى محال بالضرورة في الواجب والممكن لأن التغاير بينهما من مقتضى ذاتهما؛ فلا يزول عنهما ولأن الهويتين إن عدما بعد الاتحاد، وحدوث أمر آخر؛ فلا اتحاد.

وإن عدم أحدهما فقط؛ فلا اتحاد أيضا إذ لا يتحد المعدوم بالموجود وإن بقيا بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد[363]

والثاني: أن ينظم إليه شيء آخر فيتحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا.

والثالث: أن يصير شيئا آخر بطريق الاستحالة، أي الانقلاب دفعيا كان أو تدريجيا، كما يقال صار الماء[364] والأسود أبيض ففي الأول: زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وأنظم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى، وفي الثاني: زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هي البياض وكلاهما محال في حقه تعالى؛ أما الأول فلما ذكرناه. وأما الثاني فلأن أحدهما إن لم يكن حالا في الآخر امتنع أن يتحقق منها حقيقة واحدة وإن كان أحدهما حالا في الآخر. فإن كان الواجب حالا فهو ينافي الوجوب، وإن كان الآخر حالا فيكون ذلك الآخر عرضا؛ فلا يحصل منهما حقيقة واحدة لأن المركب من المحل والعرض الحال أمر اعتباري.[365]

وأما الثالث:[366] فلأن الاستحالة والتغيير محال على الله تعالى ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان لأنه منزه عن المكان، ولا بطريق حلول الشيء العرض في المحل لاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب، وكما لا اتحاد

---

363 + ب/د [قيل يجوز أن يبقى ذاتا بهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين فالجواب أن المدعى امتناع اتحاد الاثنين بأن يصير زيد عمرو مع بقائهما معا صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه وإذا فرضنا بقائها بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الأمر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين في محل واحد وأنه محال]

364 + ج/د [هواء]

365 + ب/د [وإن قيل لا نسلم أنه لا يحصل من المركب من المحل والعرض الحال ماهية حقيقية كيف وأن الاستشراقين نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادّعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من المادة والعرض القائمة بها والمركب من قطع والهيئة الاجتماعية التي هي عرض ولو سلم ذلك لم لا يجوز أن يكون الواجب مع ذلك الغير محلا للجزء والصوري ويحصل من المركب من الواجب مع ذلك الغير والجزء الصوري ماهية حقيقية كما في العناصر الممتزجة التي كليها صور المواليد الثلث قلنا أنه باطل لاستلزامه احتياج الواجب إلى الجزء الآخر وانفعاله منه كما في صورة تركب العناصر وذلك محال على الله تعالى ودعوى تخصيص احتياج أجزاء المركب بعضها إلى بعض وانفعاله منه يصور المركب التي لا يكون الواجب جزء منها غير مسموعة]

366 : ج [الأول]

ولا حلول في ذاته تعالى كذلك في صفاته بل هي أولى ولاستحالة انتقال الصفات عن الذات. واعلم أن الاحتمالات التي يذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية حلول ذاته أو صفته في بدن الإنسان أو روحه وكذا الاتحاد والكل باطل.

والمخالفون: منهم النصارى، ومنهم منتمون إلى الإسلام:

أما النصارى: فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود، والعلم، والحياة المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الذوات الثلاث لوجود العالم وحدوثه إلا إنهم تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها بالصفات.[367] [ولا يخفى عليك أن جعلهم الواحد ثلاثة جهالة، واقتصارهم على التسمية بالوجود، والعلم، والحياة جهالة أخرى.][368] ثم قالوا إنّ الكلمة أي أقنوم العلم اتّحدت بجسد المسيح وترعرعت بنا سوية بطريق الامتزاج كالخمر بالماء أو بطريق الإشراق كإشراق الشمس من كوّة على بلور. أو بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الإله هو المسيح.[369] [أو بطريق تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن][370] وهذه جهالة أخرى منهم. وأما المنتمون إلى الإسلام فمنهم: بعض [غلاة][371] الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور

---

[367] + ب/د [فقالوا أن الله تعالى جوهر قائم بذاته واحد ثلاثة أقانيم وهو المراد بقوله تعالى " قالوا إن الله ثالث ثلاثة" أحد ثلاثة لا باعتبار النصير ولا باعتبار وقوعه على جهة العددية بل بمجرد كونه واحد من ذلك المعدود الثلاث]

[368] – د

[369] +ب/د [وهو المراد بقوله تعالى قالوا إن الله تعالى هو المسيح وقيل الأول قول طائفة منهم والثاني قول طائفة أخرى منهم وهذه جهالة عظيمة منهم ومن هذا ما ظهر في شرح المقاصد حيث قال وأما النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة والأقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى انتهى وقال أقول الخبالة من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس صفات وقالوا أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا الجوهر القائم بنفسه بالأقنوم الصفة انتهى . يعد فسادها بوجهين الأول أنهم أرادوا بالأقنوم الصفة بل أرادوا بها الذات إلا أنهم تحاشوا عن التعبير بالذات وعبروا عنها بالصفات لأنهم صرحوا الانتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى والانتقال لا يتصور إلا في الذات دون صفات لأن الأعراض لم تنتقل عن محلها ومنه أنه لا وجه لقوله أو خيل إلى أن الصفات إلى آخره لأن هذا القول إنما يصح على تقدير كون المراد بالأقنوم الصفات وليس كذلك كما عرفت وصرحوا أيضا في بحث الصفات حين قال المنكرون بزيادة الصفات الصادرة قد كفروا بإثبات ثلاثة قدما فكيف لا يكفر من حيث ثمانية قدما بأن النصارى أثبتوا ذوات الأشياء قدماء لا نثبت ذوات يتعدده قدما فثبت ذات واحدة قديمة وثمانية صفات قدماء فلا يستحق التكفير وأيضا إن مع الأقنوم هو الأصل وقد اعتبروا حتما بالأب والابن وروح القدس كما عرفت والثاني أنهم جعلوا الذات الواحدة ثلاثة حتى شيع عليهم أنه من غاية جهلهم بل جعلوا الله تعالى واحدا من الذوات الثلاث وقالوا إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولعل منشأ غلطهم أنهم جعلوا لفظ الواحد في قول النصارى الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم صفة لفظ جوهر وجعلوا ثلاثة أقانيم خبرا ثانيا وليس الأمر كذلك بل لفظ الواحد مضاف إلى ثلاثة أقانيم كما ان لفظ ثالث في قوله تعالى ثالث ثلاثة مضاف إلى ثلاثة]

[370] – د

[371] – ج

الروحاني بالجسماني كظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي؛[372] فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك علي و أولاده، ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه كالنار في الجمر بحيث لا يمتاز ويتحد به بحيث لا اثنية وصح أن يقول أنا هو وهو أنا وأنا الله حينئذ ترفع الأمر والنهي، ويظهر من العجائب والغرائب مالا يتصور من البشر وبطلانهما ظاهر.[373]

ولا يقوم بذاته حادث؛ قيل: لأنه لو جاز ذلك لزم جواز وجود الحادث أزلا واللازم باطل. أما بطلان اللازم فظاهر؛ وأما الملازمة فلأن قابلية الذات ذلك الحادث من لوازم الذات[374] وإذاكانت القابلية من لوازم الذات القديمة يكون أزلية أيضا، وذلك يقتضي أزلية المقبول الحادث أيضا؛ وأجيب عنه: بأن اللازم مما ذكرتم هو أزلية صحة وجود الحادث وهو ليس بمحال؛ فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة، والمحال هو صحة أزلية وجود الحادث وهو ليس بلازم، لأن أزلية الإمكان يغاير إمكان الأزلية ولا يلتزمه.

فالأوجه أن يقال: إن قيام الحادث من أمارة الحدوث، فإن قيل: إنه تعالى يتصف بكونه خالق زيد، وخالق عمرو، ورازق عمرو، ورازق، وقادر على خلقهما إلى غير ذلك من الصفات الإضافية الحادثة بعد إن لم يتصف بها.

قلنا: المراد بالحادث ههنا هي نفس الصفة الحقيقية سواء كانت ذات تعلق كالعلم، والقدرة، والإرادة أو لا كالوجود والحياة لا تعلق هذه الصفات وإضافاتها إلى الحوادث [ولا السلوب الإضافية لحادثة ككونه غير رازق لزيد الميت[375]

---

[372] دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة بن زيد بن امرئ القيس بن الخزرج بن عامر بن بكر بن عامر بن عوف بن بكر بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة الكلبي كان يشبه بجبريل عليه السلام بعثه النبي صلى الله عليه وسلم رسولا إلى قيصر حضر كثيرا من الوقائع. وكان يضرب به المثل في حسن الصورة. وشهد اليرموك فكان على كردوس. ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية فمات في ولاية معاوية بن أبي سفيان انظر الثقات لابن حبان 13/ 117 و الأعلام للزركلي 2/337-338

[373] +ب [وقال بعض المتصوفة أن الموجود الظاهر لما لم يكن حقا فقط لاستحالة إطالة الحدودية واكتسابها بكنه ولا حلقا فقط لاستحالة قيام ما سوى الحق بدونه لاستحالة قيام المعلول بدون العلة معيار الموجود حقا خلقا وإذا وصل العبد مرتبة القفز التام أي الخلو التام عن الانحرافات الخلقية والجهات الإحكانية وأحكام العادات والمرادات الخلقية يلزمه أن لا يتجزأ من موجودية شيء سوى الحق وحده ولهذا قالوا إذا تم القفر فهو الى الله تعالى]

[374]+ ب/ج/د [وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي]

[375] +ب /د [والسلوب والإضافات ليست من الصفات الحقيقية وقد يستدل عليه بأن ما يقوم بذاته تعالى لا بد وأن يكون من صفات الكمال فلو كان خاليا عنه في الأزل والخلو عن صفة الكمال نقص والله تعالى منزه عن النقص وأورد عليه بأنا لا نسلم أن كل ما يقوم بذاته تعالى لا بد أن يكون من صفات الكمال لم لا يجوز أن يتصف بما لا كمال في وجوده ولا نقص في عدمه لأن البرهان إنما قام على نفي الاتصاف بالنقائص وأما إن كل ما يتصف به لا بد أن يكون كمالا فلا برهان عليه ولو سلم ذلك فلا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص لم لا يجوز أن يتصف حال الخلو عنه بكمال آخر يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بأن يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد قلنا هذا مبني على جواز التسلسل في الأمور الموجودة المتعاقبة فإن حارقيها وإلا فلا لكن التحقيق عدم جوازه كما تقدم فان قيل هذا الدليل جاز في السلوب

ولا متبعض][376] ولا متحيز أي ذا أبعاض، وأجزاء، ولا مركب من أجزاء لأن ما له أجزاء باعتبار تآلفه منها سمي مركبا وباعتبار انحلاله إليها متبعضا متجزئا وهذا لأنه لو كان مركبا من أجزاء[377] لاحتاج[378] إليها بحسب نفس الأمر وجزء الشيء[379] ليس عينه، والمحتاج في نفس الأمر إلى ما ليس بعينه ممكن فيلزم أن يكون الواجب ممكنا، فإن قيل: الممكن ما يحتاج في وجوده إلى الغير،[380] وجزء الشيء وإن لم يكن عينه وليس غيره أيضا فلا يلزم الاحتياج إلى الغير فلا يكون ممكنا. قلنا: إن ما لا يكون عين الشيء وإن لم يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه غيره في اللغة والممكن ما يحتاج إلى الغير مطلقا لغة أو اصطلاحا. [381]

---

والإضافات مع تخلف المدعى قلنا لا نسلم جريانه فيها فإنها ليست بصفات حقيقية بل اعتبارات حاصلة من النسبة إلى الغير ولو سلم ذلك فلا نسلم إنها من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الأزل بل قد يدعى أن الخلو عنها في الأزل كمال يظهر به .تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على أنه يمكن أن يقال أن وجود العالم في الأزل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الأزل نقص كما لم يكن عدم شمول قدرته للممتنع نقصا فإن قيل قد تقرر أن إمكان الممكن أزلي فإن أزلية الإمكان يستلزم إمكان الأزلية لأن إمكانه اذا كان أزليا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه لقبول الوجود أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فاذا نظر إلى ذاته لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل معا أيضا وجواز اتصافه في كل منها هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فكان أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الازلية فكيف يمتنع وجوده في الأزل أجيب عنه بأنه أن أراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من أجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بأن يكون في قوله في شيء منها متعلقا بعدم الممتنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من أجزاء الازل من الوجود فهو بعينه أزلية الإمكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذاتي وهو الإمكان الازلية وان ارادية ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من أجزاء لا نسلم بأن يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعيد امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ولا يجوز عليه الكذب لأنه نقص في حق العباد فضلا عن الله تعالى قيل أن من جواز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وأجيب عنه بوجهين أحدهما أن المكذوب لا يكون إلا في الماضي والخلف لا يكون إلا في المستقبل فلا يكون كذبا ورد بأن الكذب هو الخبر الغير المطابق سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المنافقين في قولهم "لئن خرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون" والثاني أن آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الأخرى والأحاديث منها الإصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى في قوة شرطية فلا يلزم الكذب أصلا وكأنه قال أن العاصي إن أصر على عصيانه ولم يتب يكون معافيا أو يقال المراد بآيات الوعيد إنشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الإخبار كما قيل في قوله تعالى "رب إني وضعتها أنثى" أنه لا نشأ التجزيء ]

[376] – ج

[377] +ب/ج/د [خارجية أو ذهنية]

[378] +ب/ج/د [الواجب إلى ذاته ووجوده إلى تلك الأجزاء]

[379] +ب/ج/د [وإن كان نفس ذلك الشيء لكان كل واحد من تلك الأجزاء ليس نفس ذلك الشيء]

[380] +ب/ج/د [وكل واحد من الأجزاء وإن لم يكن عين الشيء لكنه ليس غيره أيضا فلا يلزم أن يكون الواجب ممكنا قلنا أن ما لا يكون عين الشيء]

[381] +ب/ج/د [ثم المراد بالغير في تعريف الممكن هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى ذات المحتاج إليه فلا ينقض بصفات الله تعالى فإنها وإن كانت غير الذات لغة إلا إنها من مقتضيات الذات بخلاف الكل فإنه ليس من مقتضى ذات الجزء فيكون بالاحتياج إليه ممكنا لاحتياجه إلى الغير لغة بعدما ذكروه في نقى التركيب مطلقا (–ج من أجزاء خارجية أو ذهنية) وأقول في استلزامه البساطة الذهنية نظر لأنه ليس معنى كون الأجزاء العقلية أجزاء للماهية إلا أن العقل ينتزع في نفس الذات مع قطع النظر عن عوارضها مفهومات متعددة يتعقلها بها وسمى أعمها جنسا

[فإن قيل: يلزم النقض بصفات الله تعالى فإنها ليست عين الذات، ولا غيره اصطلاحا. قلنا: المراد بالغير في تعريف الممكن هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى ذاته أو صفات الله تعالى من مقتضى ذاته تعالى فإنها مستندة اليه بالإيجاب فلا يكون ممكنا بخلاف احتياج الكل إلى الجزء لأن الكل ليس من مقتضيات ذات الجزء فيكون بالاحتياج إليه ممكنا.

فإن قيل: هذا في الأجزاء الخارجية مسلم وأما في الأجزاء الذهنية فممنوع؛ لأن الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى الغير فلم يثبت البساطة الذهنية حتى لو فرض تركب الواجب من أجزاء عقلية لم يلزم إمكانه؛ قلنا: بعد تسليم صحة هذا التخصيص لو كان شيئا مركبا في العقل بسيطا في الخارج لزم أن يكون حكم العقل بالتركيب جهلا، وإن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان له وإنه محال. فإن مطابقة أحد المتغايرين ينافي مطابقة الأخرى له بديهية ولا متناه؛ لأن التناهي][382] من خواص الأجسام ولا يوصف بالمائية أي بالمجانسة للأشياء، يُقال ما هذا أي من أي جنس هو لأن المجانسة يوجب التمايز عن المجانسات الأخرى مفصول مقومة فيلزم التركيب[383] وجوّز

---

وأخصها فصلا وهذه المفهومات وإن كانت متغايرة ماهية ووجود في الذهن إلا أنها صور شيء واحد في حد ذاته لا تعدد فيه أصلا بل غايته أن ذلك البسيط كان بحيث يجوز أن يؤخذ منه بدون عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فإذا كان كذلك فإن أرادوا بقولهم لزم احتياج الواجب في ذاته ووجوده إلى الغير هذا القدر المذكور أعني احتياج البسيط في حد ذاته إلى الصور المنتزعة منه عند العقل فلا نسلم استحالته واستلزامه الإمكان وإن أرادوا به معنى آخر فلا بد من بيانه فإن قلت قد تقرر في محله أن الموجود في الذهن عين الماهية لا شبهها عند المحققين فحينئذ يكون الماهية على تقدير تركبها في الذهن من الجنس والفصل مركبة في نفسها من أمرين محتاجة إلى كل منهما فيلزم الإمكان قلنا أن الأجزاء العقلية وإن كانت متغايرة بحسب الذهن إلا أنها متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا وإلا يختلف ماهية ويتحد وجودا أو يختلف ماهية ووجودا معا وعلى الأول إن قام الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وإن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود العلة بدون وجود الجزء وكلاهما محالان وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل أحدهما على الآخر وعلى المركب منهما لأن الأمور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب منهما بالمواطئة وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن و ذا محال فثبت أنها متحدة بحسب الخارج فباعتبار الوجود الخارجي لا تركب فيها أصلا فذاته البسيط كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني يكون مركبا ومحتاجا الأجزاء ولا نسلم استلزام هذا الاحتياج الإمكان المنافي للوجوب وإنما يستلزم الإمكان الاحتياج في الوجود الخارجي والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله العقل إلى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتكثير انما هو في الذهن لا في الخارج فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر إلى وجودها الخارجي والتركب انما هو بحسب الذهن واستحالة هذا واستلزامه الإمكان ممنوع فان قيل لو كان الشيء البسيط في الخارج مركبا في الذهن لزم ان يكون حكم العقل بالتركب جهلا وأن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايران ومطابقتان له وكلاهما محالان اما الأول فظاهر واما الثاني فلأن مطابقة أحد المتغايرين له ينافي مطابقة الآخر له قلنا كل من المقدمتين ممنوع أما الأول فلأن كون حكم العقل بالتركيب الذهني جهلا ممنوع والسند ظاهر واما الثاني فلأنه ان أراد أن الصورتين متغايرتان بحسب الخارج فهو ممنوع وان أراد انما متغايرتان بحسب الذهن فمسلم لكن المطابقة انما هي بحسب الخارج لا بحسب الذهن ولا متناه]

[382] ج –

[383] +ب/ج/د [من الجنس والفصل وقد ثبت أنه غير مركب لا من أجزاء خارجة ولا من أجزاء ذهنية ولا يخفى عليك أنه يرد عليه ما ذكرناه من منع عدم تركبه من أجزاء ذهنية]

بعض المتكلمين إطلاق المائية عليه تعالى متمسكا بما روي عن أبي حنيفة أنه كان يقول إن الله مائية[384] لا يعلمها إلا هو؛ والجواب: بعد تسليم صحة هذه الرواية عنه معناه أنه له أسماء لا يعلمه إلا هو؛ فإن ما قد يسأل به عن الاسم.

وقال أبو منصور الماتريدي: "إن سألنا سائل عن الله تعالى بما هو؛ قلنا: إن أردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم، وإن أردت ما صفته فسميع بصير، وإن أردت ما فعله فخلق المخلوقات، وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس."[385]

ولا ضد له لأن الشيئان الضدين وهما الشيئان اللذان تحت جنس واحد، وقد مرّ أنه تعالى لا جنس له مندرج تحته مع ضده[386] وواجب وجوده لذاته، وإلا لكان واجبا لغيره فيكون حادثا؛ لأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث وقد ثبت قدمه[387] [وواجب وجوده وإلا لكان واجبا لغيره فيكون حادثا؛ فلا يكون منتهى المحدثات وقد ثبت أنه منتهاها][388] قطعا للدور أو التسلسل.

والوجوب لذاته يقال على ثلاثة معان:

الأول: عدم احتياج الذات في وجوده إلى الغير.[389]

والثاني: كون ذاته مقتضية لوجوده[390] اقتضاء تاما.

والثالث: الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره.

---

[384] لم أوفق في الوقف على هذه الرواية

[385] لم أجد هذا القول في كتبي الإمام الماتريدي "التوحيد وتأويلات أهل السنة" ولكن وجدت هذا الرواية في شرح المقاصد للتفتازاني انظر شرح المقاصد 68/2.

[386] +ب/ د [وليس بوالد ولا مولود لقوله تعالى لم يلد ولم يولد ولأن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد لأنه في مائه وقد ثبت انه تعالى خالق لجميع ما سواه فلو كان له ولد لزم أن يكون خالقا لولده والمخلوق ليس من جنس الخالق]

[387] + ب [وعلى تقدير كونها الإمكان كما هو مذهب الحكماء لا بد أن يستند إلى واجب يكون وجوده لذاته منعا للدور والتسلسل]

[388] –د

[389] +ب/د [أي استغناء وجوده عن الغير وهو صفة الوجود]

[390] +ب/ د [وهو صفة الذات بالقياس إلى الوجود]

والأول غير الذات بالاتفاق يكون أمرا عدميا، والثالث عينه بالاتفاق لأن الذات[391] يمتاز بنفسه فيكون ما به امتيازه هو نفسه؛ فلا بدّ أن يؤول الوجوب في المعنى الثالث بالواجب والمعنى الثاني عين الذات عند الماتريدية [والحكماء][392] وغيره عند الأشعرية على ما في التعديل.[393]

[لكن نزاعهم لفظي لأن الماتريدية قالوا معنى اقتضاء الذات الوجود هو تحقق الذات بحيث يتنزه عن قابلية العدم فيكون عنه والأشعرية قالوا معناه ليس هذا؛ بل ما يتبادر منه من النسبةبين الذات والوجود فيكون غيره[394] بالضرورة وكذا يكون النزاع لفظيا أيضا،][395] إذا حمل مراد القائلين بالعينية على الثالث، ومراد القائلين بالغيرية على تلك النسبة أو على المعنى الأول.[396]

---

391 + ج/د[الواجب]

392 – ج

393 +ب/د [فإن قيل يلزم على القول بالعينية أن لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لأن وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه وإلا لزم تقدمه على نفسه أجيب عنه أولا بأن ذاته تعالى واجب بالمعنى الأول والثالث وإن لم يكن واجبا بالمعنى الثاني عندهم وثانيا بأن معنى قولهم ما يقتضي ذاته وجوده أن ذاته بحيث لا يجوز أن لا ينصف بالوجود لا أن هناك اقتضاء تأثير وفيه نظر لأن الوجوب بالمعنى الثاني أمر ثبوتي فلا يجوز تفسيره بالعدمي وثالثا بأن الوجود الذي هو عين الذات هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق فليكن المراد بقولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده ذلك فيكون واجبا بالمعنى الثاني أيضا ورد هذا بأن معنى اقتضاء الذات للوجود أن يقتضي الذات كونه موجودا لا أن يقتضي كونه فردا من أفراد الوجود (+د/ج/–ب فإن الواجب ما يقتضي كونه موجود كما أن الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص المطلق بأن يكون فردا من أفراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته أن يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته أن يكون عدما فيلزم أن يدخل ما يقتضي ذاته أن يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته أن يكون معدوما لا عدما كشريك الباري واجتماع النقيضين في القسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر واللازم باطل فالملزوم مثله) لا يقال يجوز أن يكون مراد من قال أن الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق أن ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق استحققا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان أجيب بأن الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجودا خاص بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجود بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فحينئذ يكون الواجب تعالى ذا ماهية ووجود مطلق لماهيته غاية الأمر أن تلك الماهية وجود خاص وبه يفترق القائلين بغيرية الوجود للذات لكن يكون مقصودهم من إثبات كون ذات الباري عين وجوده وهو أن يكون ذات الباري في أعلى مراتب الموجودات فالموجودية ثلاث أدناها الموجود بالغير أي يكون وجوده من .غيره كما في الممكنات وأوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره لا يقتضي ذاته وجوده وبهذا حال واجب الوجود على مذهب القائلين بزيادة الوجود على ذاته وغيريته وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه وبهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء والفرق بينه وبين مذهب القائلين بزيادة الوجود أن تصور انفكاك الوجود عن الذات محال على مذهب القائلين بزيادة وأما نفس الانفكاك فمحال على المذهبين قال بعض المحققين من أصحابنا معنى اقتضاء ذاته تعالى وجوده تحقق ذاته بحيث يتنزه عن قابلية العدم فيكون ذاته واجبا بالمعنى الثاني أيضا ويكون وجوبه عين ذاته ومعناه عند القائلين بغيرية الوجود] (+د هو النسبة بين الذات والوجود فيكون غير الذات عندهم فعلى هذا يكون النزاع بينهما لفظيا)

394+ ب [الذات]

395 – د

396 +ب/ج/د [هذا هو الكلام في وجوبه وأما وجوده فاعلم أنهم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب]

**مطلب الخلاف في الوجود:**

– ثم اعلم أن الأشاعرة: ذهبوا إلى أن وجود الواجب غير ذاته، وكذا وجود الممكنات، أما

الأول: فلوجوده الأول أن وجوده لو كان مجردا عن ماهية قائما بذاته غير قائم بماهية فتجرده عن ماهية إما لذاته فيكون كل وجود مجردا[397] وهو باطل، وإما لغيره فيكون تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة فلا يكون واجبا

والثاني: أن الواجب مبدأ الممكنات، فلو كان عبارة عن الوجود المجرد القائم بنفسه فمبدأ الممكنات إما الوجود وحده أو مع قيد التجرد، والأول يقتضي أن يكون كل موجود مبدأ لا الواجب مبدأ له فيكون مبدأ لكل شيء حي لنفسه أيضا[398] وهو باطل، والثاني يقتضي أن يكون التجرد جزء من مبدأ الوجود وهو محال[399]

والثالث: أن الوجوب نسبة بين الذات والوجود النسبة يقتضي مغايرة الطرفين؛ أجيب عن الأوليين: بأن النزاع ليس في الوجود المطلق[400] فإنه غير الذات في جميعها[401] بالبديهية بل في الوجود الخاص وهو عين الذات، وقائم بنفسه ومبدأ للممكنات في الواجب وقولهم فيلزم أن يكون وجود الممكنات مجردا ومبدأ لكل شيء ممنوع، وإنما يلزم لو كان الوجود الواجبي الخاص متساويا لسائر الموجودات الخاصة للمكنات في الماهية ولكنه مخالف لها في الماهية[402] [فلا يلزم ما ادعيتم. فعلى هذا][403] يكون في الممكن ثلاثة أشياء: الماهية، والوجود الخاص العارض للماهية، والوجود المطلق العارض للوجود الخاص، وفي الواجب شيئان الوجود الخاص الذي هو عين الذات وقائم بنفسه والوجود المطلق العارض لذلك الوجود الخاص.[404]

---

397 +ب/ج/د [لأن مقتضى الذات لا يتخلف ولا يختلف عنه فيلزم أن يكون وجود الممكنات تجردا أيضا]

398 +ب/ج/د [وعلله لأن الموجودات متساوية متماثلة الماهية]

399 +ب/ج/د [لاستلزامه تركب الواجب لذاته]

400 +ب/ج [الذي هو مشترك معنى بين جميع الموجودات]

401 +ب/ د [جميع الموجودات واجبا أو ممكنا]

402+ ب/ج/د [لأن الاشتراك الوجود المطلق بينهما وإن كان بالتواطئ لا بالتشكيك لاستلزام تساويها وتماثلها في الماهية لجواز أن يكون أمرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها فإذا كانت الموجودات الخاصة المندرجة تحت الوجود المطلق متخالفة الحقائق متشاركة في العوارض ففي كل فرد من تلك الوجودات حصة من ذلك العارض]

403 –د

404 +ب/د [بل نقول أن الوجود المطلق معول بالتشكيك لأنه عرض لازم للوجوب للواجب لأن تصوره كاف في تصوره وعرض مفارق للممكنات لأن ذوات الممكنات لا. يكفي في عروضه لها بل يحتاج إلى تصور نسبة إلى الفاعل]

وأجيب عن الثالث بمنع كون الوجوب نسبة بينهما بل هو عبارة عما يمتاز به الذات[405] عن غيره أو عدم احتياجه إلى الغير على ما ذكرناه، ولو سلم أنه نسبة بينهما ولكن لا نسلم أنها يقتضي المغايرة لأن النزاع ليس في الوجود المطلق المشترك؛ بل في الوجود الخاص فنقول إن وجوده الخاص الذي هو عين ماهية يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فالوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون المغايرة بين الوجود الخاص، وبين المطلق ونحن لا ننكره لا بين الخاص والذات.

فإن قيل فكذا سائر الموجودات الخاصة للممكنات مقتضية بذواتها لعارضها الذي هو الوجود المطلق فيكون واجبة، قلنا: تلك الوجودات الممكنة ليست مستقلة في اقتضائها عارضها لأنها في ذاتها محتاجة إلى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الواجبي؛ فإنه مستغن عما عداه بالكلية.

وأما الثاني فلوجوده أيضا[406] على ما ذكر في المفضلات في أجوبتها والتحقيق أن ما ذكروه من الوجوه فيه كلها إنما تدل على مغايرة الذات والوجود في المفهوم لا في الذات على ما ذكر في المواقف. والنزاع في الثاني دون الأول.

---

405 + ب/ج /د [الواجبي]

406 + ب/ج/د [الأول أن ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم فلو كان عينها أو جزئها لا تقبل العدم بل كانت من حيث هي أيضا أما على الأول فلأن الشيء يأبى قبول نقيضه وأما على الثاني فلأن الماهية حينئذ تؤخذ مع الوجود لأن الكل يؤخذ مع أجزائه والمأخوذ مع الشيء لا يقبل نقيض ذلك الشيء والعدم نقيض الوجود]

(+ب أجيب عنه بأنك إذا أردت بقبول العدم أن الماهية الممكنة تثبت في الخارج عن الوجود متصفة بالعدم لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل نفي محض وإن أردت به ارتفاع الماهية بالكلية فلا نسلم أن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزئها هي من حيث هي العدم لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية لأنه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا يعتبر تلك الماهية ولو قام بها لم يكن من بل موجودة ولو ارتفع الوجود نفسه بالكلية واتصف اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية أيضا على تقدير كون الوجود نفسها لو جزئها الثاني أنه لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود الثالث أنه لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان نفسها أو جزئها والأول باطل لان الوجود مشترك دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة وكذا الثاني باطل إذ لو كان الوجود جزء لها لكان أعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات فكان جنسا لها محمولا عليها ويتمايز أنواعه المندرجة تحته بفصول هي أيضا موجود تكونها أجزاء للماهية الموجودة فيكون الموجودة جنسا لها أيضا فلها فصول أخر موجودات فيلزم التسلسل في أجزاء الماهية الواحدة وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط وأيضا الوجود أما جوهر فلا يكون جزء من العرض وأما عرض فلا يكون جزء من جوهر وأجيب عنه باختيار كونه جزء منها بأن يقال أنه قد يكون جنسا للأنواع عرضا عاما للفصول كالجوهر فإنه جنس للأنواع المندرجة تحت عرض عام لفصولها بل كان جنس فالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرض عام له فلا يلزم التسلسل في أجزاء ماهية واحدة الوجود إما جوهر وإما عرض قلنا الجوهر ولا عرض فإنهما من أقسام الموجود والوجود ليس من أقسام الوجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء هكذا ذكره في المواقف وقال والتحقيق أن هذه الوجوه وانما يقيد تغاير المفهومين أي مفهومي الوجود والماهية كالسواد مثلا دون تغاير ذاتيهما والنزاع إنما وقع تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فإنّ عاقلا يقول أن مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول أن صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما متمايزتان في الخارج يقوم أحدهما بالأخرى كالسواد القائم بالجسم فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية قال وهذا تحقيق هو الحق وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر

وذهب الماتريدية واختاره أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجود في الواجب والممكن عين الماهية؛ واستدلوا عليه بأنه لو كان زائدا عليها صفة قائمة بها[407] [فإما أن يكون المراد بالماهية الماهية الموجودة أو المعدومة أو من حيث هي هي والكل باطل؛ أما الأول: فلاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها، ويلزمه منه الدور أو التسلسل. وأما الثاني: فلاستلزامه اجتماع النقيضين. وأما الثالث: فلأنه إن أريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءها فغير مفيد؛ لأن المعروض كان في لزوم المحالات والماهية لا تخلو عن عروض أحد المتقابلين؛ وإذا أريد بهما ما لا يكون موجودا ولا معدوما أصلا لا بالعروض ولا بغيره فيلزم الواسطة. ][408] وأن يكون الماهية معروضة للوجود واللاوجود معا وهو اجتماع النقيضين، وإن أريد بها ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وإن كان لا ينفك عن أحدهما في الخارج فعدم الانفكاك كان في لزوم المحالات لأن قيام الوجود بها إما أن يقارن عدمها فالتناقض أو ووجودها فالدور أو التسلسل.[409]

---

عن الوجود وكان للوجود أيضا هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية في الخارج والحال كان للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود آخر فيلزم التسلسل فلا يكون لهما هويتان متمايزتان في الخارج)

[407] + ب/ج/د [وإلا لم تكن موجودة أصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا إلى الغير والمفتقر ال الغير ممكن وكل ممكن يحتاج إلى علة مؤثرة وهي اما تلك الماهية أو غيرها والثاني باطل والآخر افتقار الواجب لذاته في وجوده إلى الغير فلا يكون الواجب واجبا والأول باطل أيضا لأنه لا يخلو أن يكون العلة تلك الماهية بقيد الوجود أو بقيد العدم أو الماهية المطلقة أعني الماهية بلا شرط شيء وكل من هذه الاحتمالات باطل أما الأول فلاستلزامه الدور أو التسلسل لأن هذا الوجود إن كان عين الوجود المقدم المأخوذ مع العلة فالدور وإلا فالتسلسل ويلزمه أيضا كون الشيء موجودا بوجودين أو بوجود واحد مرتين وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين في الماهية الواحدة أعني الوجود والعدم ولأن المؤثر في الوجود لا بد وأن يكون موجودا قبله في مرتبة الإيجاد لأن ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون الماهية المأخوذة مع العدم علة في الوجود وأما الثالث فلأنه إن أريد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزاءها فغير مفيد لأن العروض كاف في لزوم المحالات المذكورة والماهية لا تخلو عن عروض أحد المتقابلين وإن أريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما أصلا لا بطريق العروض ولا بغيره فيلزم الواسطة]

[408] – ج/د

[409] +ب/ج/د [وأجيب عنه بوجوده الأول ( – ج إنهم إن أرادوا بالقيام قيامه بذات الواجب قياما خارجيا كقيام العرض بموضوعه فقولهم وإن لم يقم به لم يكن وجوده ممنوع وإن أرادوا بالقيام مجرد اتصاف الذات بالوجود فقولهم والمفتقر إلى الغير ممكن ممنوع لأن ذلك إذا كان المفتقر فإنه عين خارجية يزيد على الذات في الأحيان والوجود ليس كذلك لأنه من المعقولات الثانية) (+د أجيب بوجوده الأول أن المعقولات الثانية لا يزيد في الأعيان) لا يزيد في الأعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الأذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الأعيان أصلا لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم بقيامه بالماهية ما ذكر في المحذور واعترض عليه بوجهين أما الأول فلأن ذلك في الوجود المطلق وكلامهم في الوجود الخاص ورد هذا بأنه لم يقم برهان على أن هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق الذي من المعقولات الثانية ولا بد منه فإن قيل مدعاهم أن وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته والأولى آخر دليلهم فحينئذ كلامهم لأنهم حينئذ يقولون المراد بالقيام مجرد الاتصاف و المفتقر إلى الغير مما له عين خارجية فيكون ممكنا قلنا لا يلزم من ذلك أن يكون له وجود خارجي هو عين ذاته لجواز أن يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته بل مرادهم بعينية الوجود نفي الوجود الخاص الزائد على ذاته فإذا لم يثبت وجود خاص بقي الوجود المطلق وأما ثانيا فلأن الوجود لو كان أمرا معدوما في الخارج كيف يكون الماهية موجودة في الخارج بهذا الوجود الذي فرض عدمه في الخارج وسلم أنه معدوم في الخارج ولم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الأمر فهو وإن لم يحتج إلى علة موجدة له لكونه من الأمور العقلية لكن

له احتياج إلى العلة باعتبار اتصاف الماهية به لأن ذلك الاتصاف غير ذاته وقد ثبت عندهم أن كل ما يغاير الشيء فإن ثبوته لذلك الشيء أو اتصاف ذلك الشيء به أو كونه هو أو ما يشك فيه فهو أمر لا يستغني عن العلة فإن الإنسان مثلا لا يحتاج إلى ما يجعله إنسانا لأن الماهية ليست محصولة إما في كونه أمر آخر فيحتاج إلى علة فتلك العلة أما غير الماهية فيلزم افتقار الماهية الواجبية في اتصافها بالوجود إلى أمر خارج عنها (+ج أو الغير وهو محال أو عينها) فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لأن العلة المؤثرة لا بد أن يتقدم على المعلول بالوجود فيلزم إما الدور أو التسلسل فإن قيل أن ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود وامتنع عدم اتصافه به لم يكن هناك احتياج إلى علة أصلا اذا المحوج إلى العلة هو الإمكان فإن شأن العلة أن ترجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأي حاجة إلى العلة قلنا لا شك أن الاتصاف بالوجود في نفس الأمر ليس مما يستغني عما عداه بالكلية كما ذكرناه حتى يتصور كونه واجبا بالنظر إلى نفسه ضرورة احتياجه لا طرفيه أعني الموصوف والصفة فهو من حيث هو لا يكون إلا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي (+ج طرفي) حصوله ولا حصوله من مرجح أما الماهية أو غيرها فيلزم أحد المحذورين المذكورين قطعا (+ب/د ولقائل أن يقول هذا مسلم في اتصاف الممكن بالوجود وأما في اتصاف الواجب به فلا والوجه الثاني إنما لا نسلم أن علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فإن العلة لا شك في تقدمها على المعلول وأما هذا التقدم بالوجود فممنوع) لم لا يجوز أن يكون الماهية المطلقة علة لوجودها فيتقدم عليه ذاتا لا وجودا ألا ترى أن ماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع أنها لا يجب تقدمها عليها بالوجود وإلا لزم وجود الشيء قبل وجوده وإذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم العلة الفاعلية أيضا كذلك وهذا الوجود ذكره الإمام الرازي وفيه أيضا نظر من وجهين أحدهما أنه لو جاز كون الماهية المطلقة قبل الوجود مؤثرا في وجود نفسها فلم لا يجوز أن تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وثانيهما أن العلة الفاعلية لا بد وأن يكون موجودة قبل الإيجاد لأن مرتبة الايجاد مؤخر عن مرتبة الوجود لأن مالم يوجد لم يوجد قطعا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه فلا يجوز أن يكون ماهية الواجب من حيث هي بدون الوجود مؤثرا في وجودها بخلاف العلة القابلية فإنها مستفيدة الموجود والمستفيد اللاوجود لا بد وأن يكون خاليا عن الوجود قبل الاستفادة لاستفادة الحاصل محال فقياس العلة المفيدة على العلة المستفيدة قياس مع الفارق (+ب/د ويرد على ما ذكره الإمام الرازي أيضا أنه إما أن أراد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها وإلا جزءها وأراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما أصلا أو ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وعلى كل من التقادير الثلاث يلزم المحالات المذكورة في دليل المستدل فلا يصلح جوابا عنه) والوجه الثالث (+ب/د ما ذكره الإمام الغزالي ومحصوله منع كون وجود) (+ج أنا لا نسلم أن وجود) الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا إلى فاعل مؤثر بناء على أنه أزلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثر فإن عنوا بلزوم كونه ممكنا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية أن يحتاج إلى علة فاعلية فلا نسلم ذلك وإن عنوا به احتياجه إلى الغير مطلقا فمسلم واستحالته ممنوع إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بالانتهاء إلى ماهية موجودة بوجود زائد عليها قيل فعلى هذا يكون الماهية سببا لوجودها فيلزم المحذور الذي ذكره المستدل قلنا (+ ب/د لماهية في الأشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم) إن عنوا بالسبب الفاعل(+ج المؤثر فلا نسلم لزومه كيف وإن الماهية لا تكون سببا للوجود في الممكنات فكيف في الواجب) وإن عنوا به وجها آخر وهو أنه لا تستغني عنه فليكن كذلك ولاستحالة فيه وإنما (+ج/د الاستحالة) في تسلسل العلل فإذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحاليته فلا بد من برهان على استحالته هذا ما ذكره الإمام(+ج الغزالي) وفيه نظر لأنه قد تقرر أن كل وصف هو في نفسه مع قطع النظر عن غيره . لا استقلال فيه وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله بالنظر إلى ذاته سواء فيحتاج إلى فاعل يحصله بالضرورة سواء كان قديما أو حادثا يكون وجود الواجب أزليا لا يغني عن احتياجه إلى الفاعل في اتصاف الذات به وكذا كونه أمرا عدميا لا يغني عنه على ما تقدم وكذا كون اتصاف الواجب تعالى بذلك الوجود واجبا لا يغني عنه على ما تقدم أيضا وقوله الدليل ما لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل قلنا أنهم لا يدعون أن برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتونه بدليل آخر بعد إثبات قطع التسلسل بأن يقال لا بد أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته وإلا لاحتاج إلى علة موجبة للاتصاف به وهي إما الذات فيلزم تقدما على وجودها بالوجود أو غيرها (-ج فلا يكون مقطعا للتسلسل فيكون عينها) وقوله الماهية في الأشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود قلنا الأشياء الحادثة يستند وجودها إلى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فإن وجوده لا يجوز استناده إلى غيره وإلا لم يكن مبدأ أول فتعين استناده إلى ذاته على تقدير زيادة على أنهم لا يجزمون باستناده إلى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد لإبطاله فإذا بَطُلَ كونه زايدا على الذات لزم كونه عينه اذ الجزئية ظاهر البطلان وإذا كان عينه يكون أمرا وجوديا فإن قيل لو كان وجوديا لزم التسلسل قلنا وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل وذهب الحكماء إلى أن الوجود عين الذات في الواجب غيره في الممكن (-د أما الأول فلما ذكرناه في المذهب الثاني لكنهم لما أثبتوا الوجود الذهني خالفوا الأشعري فيما اختاره وقالوا أن الوجود يغاير الحقيقة الخارجية في

---

الواجب ومن لم يثبت الوجود الذهني كالأشعري الخارجي وغيره من المتكلمين فإن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا وأما الثاني فلما ذكرناه في المذهب الأول) اعلم أن الحكماء قالوا الواجب هو الوجود المطلق ولم يريدوا المطلق مفهوم الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية لأنه ليس عينا لشيء أصلا ولا الأمر الكليّ المتحقق نحو تحقق الكلي الطبيعي لما ذكرناه ولأن الواجب تعالى جزئي حقيقي متعين بذاته فلا يكون عين الكلي بل أرادوا به المطلق عن العروض للماهية وعن العوارض المعنية بالكليّة لأن تعينه بذاته عندهم وسموا الوجود المأخوذ بهذا الإطلاق الوجود البحت لقولهم أن الواجب تعالى شأنه يجب أن يكون في أعلى مرتبة الموجودية وذلك لا يكون إلا بكونه عبارة عن الوجود بالمعنى المذكور لأن أدنى الموجودية أن يكون موجودا بإيجاد الغير وذلك في الممكنات وأوسطها أن يكون موجودا بوجود زايد على ذاته ويقتضي ذاته وجوده كما هو حال الواجب على مذهب القائل بزيادة الوجود وأعلاها أن يكون موجودا بوجود هو عينه كما هو حال الواجب تعالى على مذهب الحكماء وتحقيق مذهبهم على ما حققه المحققون أن الموجود عندهم أعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود وعين الوجود قائم بذاته سواء كان إطلاقه على هذا المعنى حقيقة في اللغة أو مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر من اللفظ وأن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرفي .في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو إذن موجود بذاته لشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو سبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول تعالى فإنه بذاته كذلك ومذهب المتألهين منهم أن ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لإطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول كان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فإن قيل إن كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة وإلا كان تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض حصة في الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وإن كان معناه ما هو أعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة أيضا موجودة إذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلنا معنى الموجود ما قام به الوجود داعم من أن يكون فيما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه أو على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكونه إطلاق القيام عليه مجازا لا يستلزم كون إطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال أبو نصر وأبو علي إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه يجب وجوده لا أنه شيء موضوع فيه الوجود أما باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره أن الأول ليس ثابتا لغيره والثاني ثابت لغيره فيكون وصفا له يظهر ذلك بأن بفرض الحرارة مثلا قائمة بذاتها فيظهر عنهما الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وجاز نقي بالحار إلا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فإن وجودها إنما هو لغيرها فتكون فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء قائما بذاته كان ضوء النفس لا لغيره فيكون ضوء مضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فإنه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وكذا العلم صورة مجردة عندهم لو فرضا قيامها بالغير لكانت على الغير علما للغير ويصير به الغير عالما وإن قامت بنفسها كان علما لنفسه وعالما ومعلوما وكذا قدرته تعالى لو فرضنا قيامها بالغير لكانت قدرة للغير بمعنى صفة قائمة به ويصير الغير قادرا بها وإن قامت بنفسها كانت قدرة لنفسه وقادرا وهكذا سائر صفاته الذاتية التي قالوا أنها عين الذات وكذا لوجود للغير ووصفا له ويصير الغير موجودا به وإذا كان قائما بذاته كان وجودا لنفسه وموجودا هكذا حققه العلامة الدواني واعترض عليه بوجوده الأول أن حاصل التحقيق المذكور أن الحكماء يريدون بالوجود أعم من معناه المتعارف وعرف اللغة ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته ولا يخفى عليك أن للموجود معنى بديهيا مساويا للشيئية في نفس الأمر وهو معناه المتعارف منه وكل ما يكون خارجا عن هذا المعنى يكون لا شيئا في نفس الأمر فإذا كان الوجود القائم بذاته خارجا عنه يكون لا شيئا في نفس الأمر ولا يخرج بإطلاق لفظ الموجود عليه مجازا عن اللاشيئية ولا يندرج تحت الشيء في نفس الأمر فكيف يكون واجب الوجود بالذات والجواب عنه لا نسلم أن حاصل التحقيق المذكور ما ذكره بل معناه أن ما توهمته العامة من لفظ الموجود لغة أعني ما قام به الوجود غير معتبر عندهم لأنهم يتبعون البرهان لا اللغة وبرهان إثبات الواجب يقتضي انتهاء سلسلة الموجودات إلى ذات لا يمكن للعقل تحليله إلى مهية ووجود بل هو عين الوجود البحت فالمعتبر عندهم إطلاق لفظ الموجود على الوجود البحت أي القائم بذاته سواء كان مجازا في عرف اللغة أو حقيقة لأن نظرهم إتّباع البرهان لا اللغة فلا يلزم من عدم دخول الوجود البحت في الوجود بمعناه المتعارف في اللغة أن يكون لا شيء الثاني أنه إذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود على دون المتألهين وكان إطلاق الموجود عليها من قبيل زيد متمول الوجود المطلق عليها حينئذ بمعنى آخر غير متعارف فلم يكن الممكنات موجودة بالمعنى المتعارف فيلزم أن لا يكون الممكنات شيء على دون المتألهين والجواب عنه قد عرفت أن المعنى المتعارف للموجود غير معتبر عندهم وأن المتألهين منهم قد حققوا أنه ليس للوجود قيام بشيء الماهيات لا للواجب ولا للممكنات أما الواجب فلأنه لا

[فإن قيل: نختار أن القيام مقارن لذلك الوجود بعينه لا بوجود سابق عليه؛ قلنا: إن الضرورة قاضية بأن اتصاف الشيء في الخارج بأمر ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف قبله، فإن قيل: تلك الضرورة في غير الوجود على ما قاله الإمام الرازي. قلنا: ذلك تخصيص للقاعدة العقلية بسبب معارض، وذلك من دأب الفقهاء لا من دأب أصحاب العلوم العقلية اليقينية.

فإن قيل: نعم؛ لكن كون الوجود أمر موجود في الخارج ممنوع، قلنا: إنه لو كان معدوما في الخارج كيف يكون الماهية موجودة فيه بهذا الوجود الذي فرض أنه معدوم فيه ولو سلم ذلك لكنه يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وثبوت ما لا ثبوت له في نفسه لمحل وكلاهما باطل. لا يقال إنه لو كان موجودا لزم التسلسل، قلنا: وجود الموجود عينه فاذا بطل كونه زائدا لزم كونه عينا اذ الجزئية ظاهر البطلان. ][410]

وقال بعض مشايخنا: الوجود يطلق على معنيين؛ أحدهما: الذات والآخر: الكون، فمن قال بالعينية أراد الأول ومن قال بالغيرية أراد الثاني؛ فيكون النزاع لفظيا وهو ضعيف. إذ الظاهر أن النزاع حقيقي وأن محل النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في التعديل؛ بمعنى أن ما صدق عليه الكون في الخارج هو بعينه ما صدق كون الماهية ماهية في الخارج لا أمرا زائدا عليه بعد كون الماهية ماهية، ثم على تقدير كون الوجود عين الماهية وإذا ثبت أن وجود كل شيء عين فإنه لزم أن يكون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي [على ما هو المذهب عند الماتريدية،

---

ماهية له سوى الوجود البحت فلا يتصور القيام به إذا شيء لا يتصف بنفسه وأما الممكنات فلأن الوجود عندهم حقيقة قائمة بذاتها فلا يقوم بغيرها لكن الممكنات علاقة متناسبة مع الوجود القائم بذاته فينتزع منه باعتبار هذه العلاقة لفظ الموجود فيطلق عليه كما في زيد متمول فلا يلزم أن لا يكون الممكنات شيئا فإن اللاشيء هو مالا يكون له تلك العلاقة والمتناسبة والمراد بالوجود القائم بذاته عندهم هو الواجب تعالى فصار إطلاق الموجود على ذات الواجب بمعنى ما قام بذاته وعلى الممكنات على نحو زيد متمول والثالث أن ذلك المحقق صرح أولا بأن معنى كون غيره تعالى موجودا أنه معروض لخصه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لا حطه العقل انتزع منه الوجود ثم قال بعد أسطر معنى الموجود هنا ما قام به الوجود أعم من أن يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه أو قل على طريقة قيام الشيء بذاته ولا يخفى عليك أن بهذا المعنى الأعم لا يصدق على غير الواجب لأنه صرح أولا أن معنى كون الغير موجودا أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى يجعله الفاعل بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ومن البين أن هذا المجعولية ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشيء الأول وظاهر أنه لا يدخل في الشق الثاني أيضا فلا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه لا نسلم أن الجعولية المذكورة التي هي معنى عروض الوجود للماهية ليست قيام الوجود قياما حقيقيا لأن معنى قيام الوجود بالماهية راجع إلى حيثية انتزاع المعنى المسمى بالوجود وكذا معنى مجعولية الوجود لأن معنى قولهم الفاعل يجعله موجودا أنه يجعله بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فيصح أن يطلق عليه لفظ الموجود بالمعنى الأعم المذكور باعتبار الشق الأول فإن قيل نعم يصح الإطلاق على الوجه الذي ذكرته لكن القيام بذلك ليس معنى متعارفا في عرف اللغة فلا يصح إطلاق الموجود عليه بمعنى ما قام الوجود على عرف اللغة قلنا نعم لكن المقصود وليس معناه اللغوي بل بيان إطلاق لفظ الموجود على الممكنات ولو كان مجازا لغويا ولا شك في إطلاقه عليها بمعنى ما قام به الوجود بالمعنى المذكور هذا بيان تحقق الحكماء]

[410] – ج/د

والأشعري إذ الماهيات متخالفة بالذات][411] فكذا الوجود الذي هو عينها [وقال جمهور الأشاعرة والحكماء][412] أنه مشترك بالاشتراك المعنوي بناء على ما مر من زيادة الوجود على الماهية على ما في محله ممتنع عدمه بالنظر إلى ذاته لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالنظر إلى ذاته.

**مطلب الخلاف في الاشتراك في الوجود:**

واعلم أن ما ذكرناه من السلوب[413] بعضها عن بعض إلا أنا ذكرناها غاية في التنزيه.

**حَيّ:**

هذا مما اتفق عليه الكل قبل ورود الشرع وبعده لأن الصانع لا يكون إلا حيا، وإنما الخلاف في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي أو قوة الحس والحركة أو قوة تتبع تلك الاعتدال ولا يتصور شيء منها في حقه تعالى، فذهب الحكماء: إلى أنها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح أن يعلم ويقدر.

وذهب جمهور المتكلمين: إلى أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة الكاملتين دفعا للترجيح بلا مرجح[414] قادرا بالاتفاق بيننا وبين الحكماء إلا أنهم قالوا أنه قادر بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل على أن يكون مقدم الشرطية الأول لازم صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنعا صدقه مع صدق كل من الشرطيتين في حقه تعالى لأن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما، [415] ونحن نقول: إنه قادر بمعنى صحة الفعل والترك[416] وذلك لأنهم[417] لما قالوا: إن ايجاده تعالى العالم على هذا النظام الأكمل من لوازم ذاته[418] بمعنى أنه تام الفيض، وكامل في فاعليته لا يتصور عنه البخل أصلا فعدم إصداره عند تمام الاستعداد بخل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فيلزم إيجاده وإصداره على الوجه الأكمل[419] ويمتنع تخلفه عنه.

---

411 -ج/د

412 -ج/د

413 +د [والإضافات]

414 +ب/ج/د [لا يموت لأن الموت زوال الحياة ولما كان حياته تعالى من مقتضى ذاته لم يتصور زوالها]

415 +ب/د [والمتكلمون]

416 + ب/ج/د [ولا يلزم صدق شيء من مقدم الشرطيين ولا امتناعه]

417 +ب/د [الحكماء]

418 +ب/ج/د [لا بمعنى أن فاعلية كفاعلية المجبورين في فعله من ذوي الطبائع الجسمانية كلزوم الإحراق للنار والإشراق للشمس والتبريد للماء]

419 +ب/ج/د [الذي اقتضاه استعداده على وفق حكمته]

اضطروا في القول بلزوم مقدم الشرطية الأولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية، وأنكروا القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه، والمتكلمون لما لم يقولوا ذلك صح عنهم القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك. فإن قيل: قول الحكماء أن الإيجاد من قول لوازم ذاته تعالى ينافي القدرة مطلقا، قلنا: ممنوع؛ لأنه إنما ينافي لو قالوا باللزوم بمعنى لزوم الاحتراق للنار،[420] وأما اللزوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا ينافي القدرة بالمعنى الأول؛ بل إنما ينافي القدرة بالمعنى الثاني.[421] [422] [واستدل

[420] +د [لكنهم لم يقولوا بذلك]

[421] +ج/د [الذي قال به المتكلمون]

[422] +ب/ج/د [واستدل الحكماء بأنه تعالى لو كان فاعلا بالقدرة دون الإيجاب فتعلق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخر إن افتقر إلى مرجح تنقل الكلام إلى تأثير قدرته في ذلك المرجح بأن نسبتهما إلى طرفي ذلك المرجح على السواء فيفتقر إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات وإن لم يفتقر إليه لزم استغناء الممكن عن المؤثر لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية وقد تعلقت بأحدهما من غير مرجح و أنّه سد إثبات الصانع إذ حينئذ لجواز أن يترجح وجود الممكن من غير مرجح والجواب عنه لا نسلم لزوم التسلسل في المرجحات على ذلك التقدم لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج إلى مرجح آخر فإن قيل نسبة الإرادة إلى الضدين إن كانت كنسبة القدرة إليهما على السوية فتعلقها بأحد الطرفين إن لم يحتج إلى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح فيلزم انسداد باب إثبات الصانع وإن احتاج إليه لزم التسلسل في المرجحات وإن لم يكن نسبتهما إليهما على السوية بل كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات فيلزم الإيجاب قلنا نختار أن نسبة الإرادة إلى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر (–ج/د بلا مرجح) ممنوع بل اللازم ترجيح القادر المختار أحد المتساويين على الآخر بإرادة من غير داع يدعو إلى ترجيحه واختياره لكون ترجيح أحد المتساويين من مقتضيات ذات الإرادة وهو غير الترجح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع فإن العلم بوجود الواجب مبني على بطلان الترجح بلا مرجح أي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد مقدوريه على الآخر بإرادته من غير داع يقتضي تعلق الإرادة إذ العمدة في إثبات الواجب أن يقال لا شك في وجود موجود فإن كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا فلا بد له من وجود موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام إلى موجده (–ج فإما أن يتعلل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب) فإن قيل ما ذكرته من ترجيح الفاعل المختار أحد المتساوين على الآخر إنما هو بالنسبة إلى الفعل المقدور وأما بالنسبة إلى تعلق الإرادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لأنه أمر ممكن وقع من غير مرجح أو مؤثر قلنا إن أريد بوقوع تعلق الإرادة من غير مرجح وقوعه من (+ج/د غير) فاعل ممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق إرادته وإن أريد وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن ليس بلازم منه الترجح بلا مرجح بمعنى حصول تلك بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي بلا داعية ولا نسلم استحالته فإن قيل إذا كان تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلا لذات المريد فتأثيره فيه إما بالإرادة أو بالإيجاب إذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما فإن كان الأول يلزم التسلسل في التعلقات وإن كان الثاني يلزم كونه موجبا قلنا نختار الأول ونمنع لزوم التسلسل وإنما يلزم لو احتاج تعلق الإرادة إلى تعلق إرادة أخرى وهو ممنوع فإن الفاعل بالاختيار إذا أوجد شيئا بإرادة فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج إلى إرادة ترجحه وأما الاتصاف يتعلق الإرادة فهو وإن كان أثرا لذلك الفاعل أيضا لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه إلى إرادة أخرى بل تلك الإرادة إرادة للمراد قصدا أو إرادة لنفسها بتبعية المراد فكلما أن الموجب اذا وجد شيئا بالإيجاب لا يحتاج في الاتصاف بالإيجاب إلى ايجاب آخر كذلك المختار اذا وجد شيئا بالإرادة لا يحتاج في الاتصاف بها إلى إرادة أخرى فان قيل لا شك أن تعلق الإرادة لا يدخل في علة نفسة وإلا لزم كون الشيء على لنفسه فإذا لم يكن للفاعل أمر داع إلى تحصيل ذلك لتعلق كان نسبة اليه والى عدمه وصدوره عنه عدم صدوره سواء فلا يجوز صدوره عنه بلا مرجح ضرورة أن الشيء اذا كان صدوره عن الفاعل ولا صدوره عنه متساويين يمتنع صدوره عنه بلا مرجح من خارج قلنا لا نسلم صدق تلك القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا بد أن يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذي يشعر بالجوع اذا وضع بين يديه رغيف فإنه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لأمر اقتضى إرادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فإن قيل لا نسلم ذلك (+ج/د أنه يبتدأ بأكل جانب معين لأمر اقتضى ذلك الجانب) لما لا يجوز أن يكون إرادة ذلك الجانب لكونه

المتكلمون بأنه لو لم يكن قادرا بهذا المعنى لكان موجبا بالذات فيلزمه إما نفي الحوادث أو عدم استنادها إلى مؤثرا أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم فيثبت نقيضه وهو المدعى فإن عورض بأنه لو لم يكن موجبا بالذات لكان قادرا بمعنى صحة الفعل والترك فتعلق القدرة بأحد الضدين المقدورين إما لذاتها بلا مرجح فيستغني الممكن عن المرجح وهو باطل. لاستلزامه إسداد باب إثبات الصانع وقدم الأثر إما لذاته فيحتاج إلى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل أيضا إذ لا ايجاب فيحتاج إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات، قلنا: إن تعلقها لذاتها بلا مرجح ولا يلزم من ترجيح القادر لأحد طرفي المقدور بلا مرجح آخر ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح مؤثر فيه حتى يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وإسداد باب الصانع كما في قدحي العطشان فإنه يرجح باختياره أحد الطرفين بلا مرجح في اختياره أحد الطرفين، ولزوم قدم الأثر ممنوع أيضا، وإنما يلزم ذلك في الموجب القديم عدم تخلف المعلول عن ذاته وأما في القادر فيجوز تخلف المعلول عن ذاته وإنما يمتنع عن تعلق إرادته وإرادته إنما تعلقت بوجود المعلول في وقت معين تعلقا أزليا ولا يزاليا.

---

اقترب إليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا قلنا نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأمر ما في كل ما ذكر فحينئذ إما أن لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه إلى أن يموت جوعا فذلك بين الاستحالة وأما أن يبتدئ فيهم المقصود وهذا كله جواب عن استدلالهم بمنع التسلسل في التعلقات وقد يجاب عنه بالتزام النسبة فيها ومنع بطلانه بأن يقول أن تعلق الإرادة بأحد الضدين محتاج إلى مرجح آخر وهو تعلق آخر للإرادة متعلق بذلك التعلق وبعلم آخر إلى غير النهاية لكن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية والتسلسل فيها جائز كما سبق لحقيقة فإن قيل نحن نعلم بالضرورة إن متى أردنا شيئا لا بإرادتنا فظهر أن تعلق الإرادة لا يكون بتعلق آخر للإرادة قلنا عدم احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أخرى لأن إرادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تعالى وأما إرادة الله تعالى فلا بد أن يكون من فعله فلا يلزم من عدمه إرادتنا لإرادتنا عدم إرادته تعالى لإرادته واستدل المتكلمون بأنه تعالى لو لم يكن قادرا بمعنى صحة الفعل وتركه لكان موجبا بالذات فيلزمه إما نفي الحوادث لأن أثر الموجب القديم قديم أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام أو عدم استناد الحوادث إلى مؤثر أصلا أو التزام التسلسل في الحوادث واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم فثبت أنه قادر مختار فإن قيل أنه لو كان قادرا فتعلق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخر إن احتاج إلى مرجح يلزم التسلسل وإلا يلزم سد باب إثبات الصانع فالجواب عنه بمنع التسلسل أو التزامه شيء ذكرناه من قبل لكنه بقي شيء وهو انه لو كان قادرا مريدا فإذا تعلقت قدرته وإرادته بوجود المقدور في وقت إن كفى ذلك التعلق ووجوده يلزم الإيجاب وإلا يلزم التسلسل قلنا أنه كاف وهذا الوجوب بالاحتياج ولا الوجوب الذاتي والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم الايجاب الذاتي على جميع الممكنات (+ب لوجوده الأول بعموم علة المقدورية بأن يقول أن علتها وهي الإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون هي عامة أيضا أجيب عنه بأنا لا نسلم أن الإمكان علة المقدورية بل انما هو علة الاحتياج إلى العلة المؤثرة موجبة او قادرة ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين فإن المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد مقدورة لهم بخصوص خلق الاجسام بقدرة الله تعالى الثاني) (–ج بأن المقتضى القدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الإمكان إذا الامتناع والوجوب الذاتيين يحيلان المقدورية) فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على جميعها أيضا لاستواء نسبة ذاته إلى جميعها فكذا ما يستند إليه بطريق الإيجاب أعني صفاته (+ج لأنه موجوب في صفاته مختار في مخلوقاته) (+د لأن صفات الله تعالى مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب والمستند إليه بطريق الاختيار هو الممكنات) فإن قيل لا نسلم أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء لإنه يجوز أن يكون خصوصية الممكنات المعدومة الثانية حين العدم مانعة عن تعلق القدرة بها وأنه يجوز أن يستعد مادة الممكن المعدوم لحدوث ممكن دون آخر وأن الأجسام متخالفة الحقيقة لتركبها من الجواهر الأفراد المتخالفة الحقيقة فيجوز أن يكون اختصاص بعض الأعراض لذاتها لا لإرادة الفاعل المختار فلا قدرة له على إيجاد نقيض ذلك العرض في ذلك الجسم ]

وعلى التقديرين لا يلزم قدم المعلول فإن قيل: سلمنا أنه لا يلزم قدم المعلول لكنه يلزمه الإيجاب لأن قدرته وإرادته إذا تعلقت بوجود المقدور في وقت معين يجب وجوده في ذلك الوقت، قلنا: هذا الوجوب وجوب بالاختيار لا الوجوب الذاتي، والوجود بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ بل تحققه على جميع الممكنات لأن المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الإمكان.

لأن الامتناع والوجوب الذاتيين يحيلان المقدورية فإذا ثبت قدرته على بعضها بالضرورة ثبت على جميعها لاستواء نسبة ذاته إلى جميعها، فكذا ما يستند إليه جميعا بالإيجاب. فإن قيل: لا نسلم أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء لأنه يجوز أن يكون خصوصية الممكنات المعدومة الثانية المتميزة مانعة عن تعلق القدرة إليها وأنه يجوز أن يستعد مادة الممكن المعدوم لحدوث ممكن دون آخر.

وأن الأجسام متخالفة الحقيقة لتركبها من الجواهر الأفراد المتخالفة الحقيقة فيجوز أن يكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لذاتها لا لإرادة الفاعل المختار؛ فلا قدرة له على إيجاد نقيض ذلك العرض في ذلك الجسم.][423] قلنا: كلامنا على مذهب الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض، وأن المعدوم لا مادة له أصلا، وأن الأجسام متجانسة لتركبها من الجواهر الأفراد المتفقة الحقيقة فيكون اختصاص بعض الأجسام ببعض الأعراض لمحض إرادة الفاعل المختار لا لذاتها.[424] وقد يستدل على هذا المطلب بقوله تعالى "أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[425]"[426]

[423] -ب/ ج/ د

[424] +ب/ د [الثالث أن كل ممكن على تقدير وجوده لا بد أن ينتهي إلى الواجب كما تقدم وقد ثبت أيضا أنه فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميعه اعترض عليه أولا بأنه ان أراد اختياره في جميع الممكنات فهو أول المسألة وأن أراد اختياره في الجملة فمسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه اختياره في جميع الممكنات لجواز ان يصدر عنه نفي شيء بالاختيار كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء أو عن الواجب تعالى الأشياء الأخرى بواسطة ذلك بالإيجاب كما لزم لفعلتنا فعل بحيث لا يستطيع على ترك الثاني واجيب عنه بأن المراد بالاختيار أعم من أن يكون بواسطة أو بلا واسطة وثانيا بأنه يجوز أن يصدر بعض الأشياء عن الواجب تعالى أوله بالإيجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار كما قالوا في صفاته تعالى أنها صادرة عنه تعالى بالإيجاب والممكنات بالاختيار والجواب عنه أن .بناء هذا الدليل على كون ما سوى الله وصفاته حادثا فلا محال لاحتمال أن يصدر بعض الأشياء عنه تعالى بالإيجاب ثم يصدر عنه باقي الأشياء بالاختيار لان الصادر بالإيجاب يكون قديما فهو مناف لحدوث العالم]

[425] سورة البقرة 106

[426] +ب/د [فيه بحث أما أولا فلأن المطلب أعني شمول القدرة يقيني وهذه الآية قد خص منها ذاته تعالى وصفاته وقد تقرر في محله أن العالم المخصوص منه البعض ظني فلا يفيد القطع والجواب عنه أن المخصص ههنا عقل والمخصص بالعقل يفيد القطع واليقين في الباقي بعد التخصيص على ما في الأصول وأما ثانيا فلأن الاستدلال بها يستلزم الدور لأن صحة الاستدلال بها يتوقف على العلم بصدق المخبر والعلم بصدق المخبر يتوقف على العلم بإرسال الله تعالى الرسل والعلم بإرسال الرسل يتوقف على العلم بشمول قدرته تعالى فلو توقف العلم بشمول قدرته على الأدلة السمعية لزم الدور عالم لأنه صانع حكيم وكل صانع كذلك عالم ولا ينتقض بفعل النحل والعنكبوت إذ لا صنع لهما أصلا بناء على أن لا مؤثر في الوجود الا الله سلم ذلك]

[لكن المطلب من المطالب العقلية لا من النقلية على ما ذكرناه. والمخالف ههنا ست فرق على ما في محله مع الرد عليهم.

**عالم:**

لأن فعله محكم وكل من كان فعله محكما فهو عالم بالضرورة ولا نقض بفعل النحل والعنكبوت][427] لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما فيكون لهما علما.

وقد يستدل بأنه قادر، وكل قادر عالم لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا نقص بالنائم والغافل بأنهما قادران وقد يصدر عنهما فعل متيقن بالاتفاق مع أنهما ليسا بعالم لأن الصادر عنهما هو الفعل القليل لا الكثير؛ ولأن النوم ضد للقدرة فلا يكون النائم قادرا بجميع المعلومات واجبا أو ممكنا أو ممتنعا كليا أو جزئيا فكان علمه تعالى أعم من قدرته لأنها لا تتعلق بالواجب والممتنع بخلاف علمه، فإنه يتعلق بالكل حتى نفسه لأنه يعلم شيئا فيعلم أنه يعلمه فيعلم نفسه، [وأما علمه بغير ذاته فلأن الموجب للعلم ذاته والموجب للمعلومية ذوات المعلومات ونسبة الذات إلى الكل سواء فيعلم الكل.][428] [429]

---

[427] – ب

[428] –ب

[429] + ب/ج/د [وذلك يتضمن علمه بذاته فيعلم نفسه فإن قيل أن العلم أضافة أو صفة ذات إضافة بين العالم والمعلوم وأيا ما كان يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم ولا تغاير بين الشيء ونفسه فيكون فكيف يعلم نفسه والجواب أن التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بنفسنا وذاته تعالى عالم باعتبار معلوم باعتبار وأما علمه بغير ذاته فبوجوه (– ج أسلمها ما ذكرناه ومنهم من احتج بوجوده آخر) الأول أن الموجب للعلم ذاته والموجب للمعلومية ذوات المعلومات ونسبة الذات إلى الكل سواء فيعلم الكل الثاني أنه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا لكونه مجردا عن العوارض اللاحقة له بسبب المادة المانعة من كونه معقولا وكل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لأن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلأن كل ما يصح أن يعقل فتعقل يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ونحوها من الأمور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فإذن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره في الجملة وأما الكبرى فلأن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقاربا بالمعقول آخر لأن الشيء إذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة أحد الحالين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره والمعقولات يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لأن كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فإنه إذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لا صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل إذا وجد في الخارج يثبت له صحة المقارنة المطلقة وهي حينئذ لا يمكن إلا بأن يحصل فيه ذلك الغير المعقول حصول الحال في المحل لأنه لما كان قائما بذاته امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله في ذلك الغير انحلالها في أمر ثالث والمقارنة منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة فإذا امتنع اثنان منها تعين الثالث وهي المقارنة بحلول ذلك الغير فيه حلول الحال في المحل فثبت أن كل ما يصح أن يكون معقولا فإذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال في المحل وكل ما كان كذلك يكون عاقلا لذلك

وقال الحكماء: أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة[430] لأنه إذا علم أن زيدا في الدار الآن مثلا، ثم خرج زيد عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم على حاله وإلا يوجب التغيير في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل وكلاهما محالان في حقه تعالى [وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم يكن متغيرة كإجرام الأفلاك الثانية على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية وهو محال في حقه تعالى، قلنا: لا نسلم لزوم التغيير لأن العلم عندنا بإضافة أو صفة ذات إضافة أو صفة ذات إضافة على ما مر.

فعلى الأول: يلزم التغير في نفس العلم، وعلى الثاني: في إضافته فقط؛ وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في أمر اعتباري وهو جائز وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان الحصول الصورة في العقل وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها][431] [432] [وقد أجاب عنه بعض

---

الغير الحال فيه فكل مجرد كذلك يصح أن يكون عاقلا لغيره أقول هذا الوجه على تقدير تمامه مبني على القول بأن الواجب تعالى يعلم الأشياء بحصول صورها فيه والتحقيق أنه تعالى يعلم الأشياء بحضورها عنده بأنفسها كما يعلم ذاته كذلك لا بحصول صورة الأشياء فيه عنده الثالث أنه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره كليا كان أو جزئيا على ما هو عليه]

[430] +ب /ج/د [الزمانية على وجه كونها جزئيات كالأجسام والنقوش ولا الجزئيات المتشكلة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها واستدلوا على الأول بأن العلم بالأشياء الزمانية من حيث كونها زمانية متشكلة أو لا يوجب التغيير في علمه وهو على الله تعالى محال بيانه]

[431] –ب/ج/د

[432]+ ب/ج /د [إذا علم أمرا معدوما قبل حدوثه أنه معدوم الآن ثم حدث ذلك الأمر في وقت فإما أن يزول علمه بعدمه ويحدث له علم بوجوده بعد حدوثه أولا يزول والأول يوجب التغيير والثاني الجهل أجيب عنه بأنه العلم عندنا إما إضافة بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية ذات إضافة لا الصورة الحاصلة من المعلوم عند العالم وعلى التقديرين لا يلزم التغيير في صفة حقيقية بتغير المعلوم حتى يلزم منه التغيير في ذاته من صفة إلى أخرى بل اللازم هو تغيير الإضافات بتغيير المضاف إليه أي المعلوم أما على التقديرين الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن تغير الإضافة لا يستلزم تغير تلك الصفة والتغير في الإضافة جائز غير مستحيل على الله تعالى لعدم استلزامه التغير في ذاته تعالى ولا في صفة حقيقية له تعالى وإنما يلزم هذا التغير إن كان العلم عبارة عن صورة متساوية للمعلوم فإنه حينئذ لا يتصور أن تتعلق تلك الصورة بمعلوم آخر وأن يكون علما به بل كان معلوم إنما يعلم بصورة متساوية له فقط دون ما عداه فيلزم التغير المذكور بالضرورة لكن كون علم الله تعالى عبارة عن صورة متساوية للمعلوم فممنوع لم لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها إضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تعدد المعلوم إلا تعدد تلك الإضافة دون الصفة كما في القدرة واستدلوا على الثاني بأن إدراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة أو متغيرة إنما يكون بآلات جسمانية متخيرية والله تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية وإلا لكان مستكملا بالغير لا بالمادة فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وأجيب عنه أيضا بمثل ما في الجواب عن استدلالهم السابق بأن يقول لا نسلم أن إدراك الجزئيات المتشكلة لا يكون إلا بآلات جسمانية وإنما يلزم أن لو كان إدراكها بحصول صورة متساوية للمعلوم عند المدرك وهو ممنوع . لم لا يجوز أن يكون العلم إضافة بدون حصول الصورة فلا يحتاج إلى أنه ورد بأن العلم لو كان إضافة أو صفة ذات إضافة لزم أن لا يكون الأول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج لأن الإضافة لا تحقق لها سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه وأجيب بأنا لا نسلم أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف البديل على اختياره الذي لا يتوقف على تحقق المضاف إليه لا في الخارج ولا في العقل والحوادث ممتازة في أزل عنده تعالى وإن كانت معدومات صرفة لا تحقق لها أصلا بالنسبة إلينا فلا بد أن المعدومات الممكنة لا ثبوت لها حال عدمها ولا تمايز أصلا]

الأشاعرة والمعتزلة:[433][434] بأن العلم بأنه وجد الشيء عين العلم بأنه سيوجد فإن من علم إنه زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد لأنه اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لجريان الغفلة عن الأول، والله تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه [بأنه سيوجد فلا يلزم من تغيير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه. ولا يخفى عليك أنهم أخذوا هذا الجواب من قول الحكماء أن علمه تعالى ليس زمانيا ولا يكون ثمة حال ولا ماض ولا مستقبل لأن من كان علمه أزليا محيطا بالزمان وغير مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال، وماض، ولا مستقبل.][435] [436] فإنه سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن، وبعضها في الماضي، وبعضها في المستقبل. فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير؛ بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة[437] ثابتا أبد الدهور؛ وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب، وبعيد، ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقة زمانية لم يتصف الزمان بالنسبة إليه بالمضي، والاستقبال، والحال بل كان نسبة إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه كان، وكائن، وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها؛ لكن من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كليّ على ما صرح به بعض المحققين، لا ما توهمه البعض من أن علمه تعالى عندهم مختص بطبائع الجزئيات وأحكامها

---

[433] : ب [بعضهم]

[434] – ج

[435] –ب/ج/د

[436] +ب/ج/د [بأنه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغير أصلا ورد هذا الجواب بوجهين أحدهما أن حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر فإن قيل المعلوم متعلق بالعلم واختلاف المتعلق لا يستلزم إلا الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون العلم صفة واحدة بتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات قلنا هذا انما يتمشى على رأي الاشاعرة دون رأي المعتزلة لأن العلم عندهم إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات إضافة وثانيهما لأن شرط العلم بأنه وقع هذا الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف شرطهما واعلم أنه ليس معنى قولهم أن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات المتشكلة على وجه كونها جزئيات أنه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل معناه أنه يعلم ماهيتها الكلية موصوفة بصفات كلية لا ينطبق كل منها إلا على واحد فيحصل له علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين مثلا يعلم ماهية الإنسان بصفات كلية لو وجدت تلك الصفات في الخارج لا ينطبق كل منها إلا على كل واحد من جزئيات الإنسان وكذا ليس معنى قولهم الله تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية على وجه كونها جزئيات أن علمه مختص بطباعها الكلية بل معناه]

[437] +ب/ج/د [باعتبار أوصافها الثلاثة أي كان وكائن وسيكون]

دون خصوصياتها. وما يتعلق بها من الأحوال كيف لا وقد صرحوا بأنه تعالى علة وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذا التصريح منهم ينافي ذلك التوهم[438]

فعلى هذا لا يستحقون التكفير بقولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات لأنهم لم ينكروا علمه تعالى بالجزئيات؛ بل قالوا: إنه يعلمها لكن لا كعلمنا بها فإنا نعلمها بطريق التخييل والجزئية والله يعلمها بطريق التفصيل[439] والكلية، ولا يلزم منه أن لا يكون بعض الأشياء[440] معلومة له تعالى، فالاختلاف في الإدراك لا في المدرك فإن علمه تعالى بجميع كليّاتها وجزئيّاتها على وجه الكلي، وعلمنا ببعضها على الوجه الجزئي، فإن التحقيق أن الكليّة والجزئيّة صفتان للعلم؛ وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم.

فإن قيل: أنه قد اشتهر بينهم أن الجزئي يغاير الكلي مفهوما لأن الشخص الذي هو جزئي حقيقي لا نوع له داخل في قوام الشخص، وأنه مادي لا يدرك إلا بالآلات جسمانية، فكذا الشخص فكيف يكون العلم المتعلق به كليا

---

[438] +ب/د [وبهذا ظهر ضعف ما ذكره الطوسي في شرح الإشارات تشنيعا عليهم حيث قال اعلم أن قولهم تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بأنه وجه الجزئي بل إنما يعلمها بوجه كلي سياقة يشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام يعارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كليا لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب ولكن إن كان كليا وكان الجزئي من جملة معلولاته تعالى أوجب ولكن الحكم أن يكون عللا لا محالة فالقول بأنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغيير ومحلا له تخصيص لذلك الحكم الكلي بأمر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس والله تعالى متنزه عن الآلات انتهى وذلك لما عرفت من أنه ليس معنى قولهم ذلك أنه يعلم ماهيتها الكلية فقط ولا يعلم حقائق الجزئيات حتى يرد عليهم تخصيص القاعدة الكلية ويحتاج إلى مأخذ آخر وكذا] = +ب/ ج/ د[ظهر ضعف ما ذكره الغزالي(–د من أن قولهم أن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمه أن زيدا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص حادث بعد أن لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله واقعا له بل) لا يعرف كفر زيد وإسلامه وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص ويلزمه أيضا أن يقال تحدي محمد عليه السلام بالنبوة والله تعالى لم يعرف في تلك الحالة أنه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي معين وإنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة دون صفة أولئك كذا وكذا وأما النبي بشخصه فلا يعرفه فإن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغييرا فيلزمهم استئصال الشرائع بالكلية هذا ما ذكره(+ب الإمام) ووجه ضعفه أنهم لم ينكروا علمه تعالى بالجزئيات بل يقولون أنه تعالى وأن يعرف على نحو علمنا إياها بحواسنا وتخيلنا إلا أنه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطلق في الخارج إلا عليه دون ما عداه وهذا القدر يحصل التمييز بين الأشخاص وكذا يعلم أحواله وأفعاله على وجه يتميز به كل منهما عن الآخر وأوقاتها المعينة إلا أنه لم يكن بالنسبة الله تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لم يعلم أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار ذاته وصفاته فإن من كان قديما وعلمه أزليا محيطا بالزمان وغير مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل بل يعلم كلا من الأشخاص وأحوالها وقعا لها بحيث يتميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر من التمييز والعلم كاف في أجزاء أحكام الشرائع]

[439] : ج /د [التعقل]

[440] : د [الجزئيات]

غير الشيء. قلنا: كون هذا مذهبهم ممنوع لأنهم لا يثبتون ذا شخص أمرا أخلاقي في قوامه مسمى بالتشخيص؛ بل كل شخص يمتاز عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجية أو بوجوده الخاص له، وكل من هذه العوارض، والوجود الخاص [ذو ماهيّة كليّة عندهم فلا تغاير بين الجزئي والكلي مفهوما إلا بحسب العوارض الخارجية أو الوجود الخاص، فالعلم المتعلق به مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كلي، ومع تلك العوارض جزئي، وكذا علمنا بتلك العوارض نفسها لأن لها ماهية كليّة أيضا. وعلمه تعالى إياها كليّ دائما عندهم][441] [442]

---

[441] – ب/ج/د

[442] + ب/ج/د [ذو ماهية كلية عندهم وليس عندهم جزئي حقيقي لا نوع له كيف وقد صرح العلامة الدواني في حاشية التجريد أن القول بأن التشخيص (: ج/د شخص) لا نوع له لا يطابق أصول القوم فإنهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة نوعية من هذه العشرة فعلى هذا لا تغاير بين الجزئي والكلي مفهوما إلا بحسب العوارض الخارجية أو الوجود الخاص فعلمنا به مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كلي ومع تلك العوارض جزئي وكذا علمنا بتلك العوارض أنفسها كل مع قطع النظر بما يعرضها وجزئي مع يعرضها من العوارض لأن لها ماهية أيضا وعلمه تعالى كلي دائما عندهم والحاصل أن الممكنات كلها سواء كانت عوارض أو معروضات ذو ماهيات كلية فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات العشر فإذا أدرك شيء منها بطريق التعقل كان كليا باعتبار هذا الإدراك وإذا أدرك بالآلات الجسمانية كان جزئيا باعتباره (+د هذا الإدراك) وليس الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس في الكليّ بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد بالذات فلا تغاير بين الكليّ والجزئيّ بالذات بل بالاعتبار فالله تعالى يدركها بطريق التعقل والكلية دائما ونحن ندرك تارة بطريق التعقل فيكون كليا تارة بطريق التخيل والإحساس فتكون جزئيا فعلى هذا لا يجوز تكفيرهم في قولهم هذا فإن ما ينفونه عن الله تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل المحتاج إلى الآلة (+د الجسمانية) وهو نقص في حقه تعالى لا إدراك الجزئيات مطلقا أقول لا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما يتمشى على تقدير انحصار المقولات في تلك العشرة ولكنه دعوى الحصر فهذا ممنوع إذ لا دليل لهم عليه غايته الاستقراء الناقص وهو لا يفيد اليقين ولو سلم يجوز أن يكون المنحصر في تلك المقولات هي الممكنات المندرجة تحت ماهية كلية ولا يلزم منه أن لا يكون شيء من الممكنات غير داخل تحت ماهية كلية خارج عن تلك المقولات العشرة] = +ب/د [فلم لا يجوز أن يكون هوية جزئية لا نوع له خارجة عن المقولات العشرة والتشخص من هذا القبيل كيف لا لو كان لكل شيء هوية كلية يلزم أن لا يتحقق الجزئي أصلا لعدم الانتهاء إلى ما هو جزئي بذاته توضيحه أن شخص زيد مثلا لو لم يكن جزئيا لا نوع له بل كان له ماهية نوعية فلا بد له من شخص آخر يتشخص به لأن ما لم يتشخص لم يتشخص فشخصيته إن كان عينه فهو المطلوب لأنه جزئي لا نوع له وإن كان غيره تنقل الكلام إليه فإما أن يدور أو يتسلسل وكلاهما باطلان فلا بد أن ينتهي إلى جزئي لا نوع له حتى يحصل الجزئي الحقيقي ثم ذلك التشخص جزء من الشخص وذلك لأن مفهوم زيد مثلا ليس مفهوم الإنسان ولا بصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان فيكون هو الإنسان مع شيء أنه تسمية التشخص فلو لم يكن ذلك الشيء الذي تسميته التشخص داخلا في التشخص لم يجعل المغايرة بين مفهوم زيد والإنسان لا يتحدان واللازم باطل فيكون جزء فإن قيل يجوز أن يكون قيدا خارجيا فيكون الماهية بدون قيد التشخص إنسانا ويقيد التشخص زيدا مثلا قلنا إن كان التقييد خارجا أيضا لم يحصل المغايرة بينه وبين الإنسان أيضا وإن كان داخلا لزم تركب الموجود الخارجي عن أمر موجود ومعدوم لأن التقييد أمر عدمي والمركب من الوجود والمعدوم لا يكون موجودا فلا بد أن يكون التشخيص فان قيل التشخص أيضا أمر اعتباري أو لا كان موجودا لكان تشخيص آخر لأن كل موجود لا بد له من مشخص وننقل الكلام إليه فيتسلسل وأيضا لو كان له وجود لتوقف عروضه للماهية على وجود الماهية وتمييزها فإن كان تميزها دار وإن كان مشخص آخر يتسلسل قلنا لا نسلم أنه لو كان موجودا لكان له تشخص آخر بل تشخص عين ذاته لأنه جزئي لا نوع له ولا نسلم أيضا أن عروضه للماهية يتوقف على تمييز سابق ليل من الدور أو التسلسل حاصله أن ذلك دور فلا استحالة فيه على أنه لو كان عدميا لكان منفيا في نفسه فلا يكون مشخصا لغيره فيكون أمرا موجودا داخلا في التشخص لا بمعنى ان في الخارج ماهية وأمر آخر يسمى تشخصا تركب منهما أمر ثالث وإلا لزم أن يحمل ماهية الإنسان على زيد مثلا بل بمعنى أن في الخارج أمر واحد وهو زيد مثلا يفصله العقل إلى ماهية الإنسان وإلى أمر

[فإن قيل:][443] إنه قد تقرر في محله أن العلم الكلي لا يكفي في صدور المعلول عن لعدم انبعاث الشوق منه إليه بل لا بد له من علم جزئي.[444]قلنا: هذا على رأي المتكلمين القائلين بأن صدور العالم منه تعالى بطريق الاختيار لأن الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على العلم الجزئي، وأما الفاعل الموجب بالذات على ما هو مذهب الحكماء فلا يتوقف فعله على العلم الجزئي؛ بل يكفيه العلم الكليّ.

وقد يقال: إن المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالعقول العشرة عندهم وغيرهم كالشمس يصح صدوره عن علم كليّ ورأي كليّ على ما صرحوا به، فإذا صحّ صدور ما لا مثيل له من نوعه فيصح صدوره عن علم كلي لا احتاج إلى علم جزئي صح صدور كل معلول عنه من غير حاجة إلى علم جزئي موجبا كان أو مختارا؛ لأن كل شخص مع عارضه المشخص له إذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين حتى يكون هذا المجموع منحصرا في فرد غيره يكون هذا الفرد المركب منهما لا مثيل لها من نوعه فيصح صدوره عن علم كليّ.[445]

[هذا وقال طائفة: إنه لا يعلم شيئا أصلا، وأخرى أنه لا يعلم غير ذاته، وأخرى أنه لا يعلم غير المتناهي، وأخرى أنه لا يعلم الجميع بمعنى رفع الإيجاب الكليّ لا نفي السلب الكليّ على ما زعمه الفرقة الثانية، والكل باطل[446] على ما في محله. ][447]

---

آخر وهو التشخص كما ذكره في شرح المواقف فيكون التشخص هي من الأجزاء العقلية فان قيل أن الجزء العقل للموجود الخارجي لا يجب أن يكون موجودا في الخارج كما حقق في محله قلنا نعم لكن لا يضرنا لأن المقصود اثبات شيء آخر في حقيقة زيد ا الموجود في الخارج مثلا غير الماهية الإنسانية تسمية التشخيص سواء كان ذلك الشيء موجودا في الخراج أو في الذهن اذ بذلك يحصل المغايرة بين الانسان وزيد مثلا(+ب/ج لا يخفى عليك)

443 –ب/ج/د

444 +ج [فكيف يصح القول أنه تعالى يعلم جميع الممكنات بطريق كلي والجواب عنه بوجهين]

445 +ب/ج/د [هذا أقول هنا بحث وهذا أن كون الأعراض الخارجية مشخصة للأشخاص ممنوع أما الأول فلأنه لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة بقطعة مثلثة في الشمعة مثلا كان شخصها باقيا ما لم يستدل بجوهرها فلو كان الأعراض مشخصة لا يقي بعد تبدلها اللهم إلا من يمنع بقاء تشخصها ويدعي حدوث شخص آخر بدله وأما ثانيا فلأن تلك العوارض ما لم يتشخص لم يشخص فإذا كان تشخصه بعوارض أخرى قائمة بها بناء على قولهم المذكور لزم التسلسل في العوارض المشخصات وقيام العرض بالعرض وكلاهما باطل والقول بأن تلك العوارض من الأمور الاعتيادية التي يجوز التسلسل فيها وقيامها بعوارض أخرى باطل لأن العدوم لا يصح مشخصا للوجود الخارجي ويجاب عنه بأن تشخص تلك الأعراض عينها فلا يلزم المحذور وقد تقدم تحقيقه من قبل]

446 + ب/د [على ما بين في المفصلات وباقي المباحث المتعلقة بتحقيق علمه تعالى سيأتي في بحث الصفات مريد]

447 – ج

**مريد**

لأن نسبة القدرة إلى الضدين سواء وكذا نسبة كل من الضدين إلى الأوقات سواء؛ فلا بد لتخصيص أحد الضدين بالوقوع وبالوقت المعين من مخصص وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إلى الكل. ولا العلم لأنه تابع لوقوع المعلوم في وقت معين لكونه ضلالة وحكاية عنه فيكون مؤخرا عنه؛ فلا يكون مرجحا له وإلا لزم الدور،[448] ولا صفة أخرى من الحياة، والسمع، والبصر، والكلام[449] فيكون أمرا آخر وهي الإرادة فيكون مريدا لأن ثبوت المبدأ دليل على ثبوت المشتق؛ [450]

فإن قيل: إن الإرادة من حيث نسبتها إلى الضدين، وإلى الأوقات سواء مثل القدرة؛ فلا بد لتخصيصها من مخصص مغاير للعلم، والقدرة، والإرادة [451] [فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل في المخصصات، قلنا: لا نسلم أن نسبة الإرادة إلى الضدين وإلى الأوقات سواء حتى يلزم التسلسل لأن الإرادة صفة من شأنها أن يتعلق بأحد الضدين في وقت معين لذاتها لا لمرجح فلا حاجة لها إلى صفة أخرى، فإن قيل: فحينئذ يلزم أن يجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على الوجه الذي وقع فيه، فيلزم الإيجاب وينفي الاختيار، وقلنا: نعم إلا أنه وجوب بالاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل تحققه على ما مر مثله في القدرة أيضا.][452]

فإن قيل: إن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة ضد الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين اتجه أن يقال إذا لزم إحدى الإرادتين ذات المريد لم يكن له الإرادة المتعلقة بالضد الآخر بدلا عن الإرادة الأولى؛ فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها في ذاته تعالى وهو محال. وإن لم

[448]+ ب/ج/د [كذا في المواقف وفيه نظر لأنه إنما يستقيم على كون علم الله تعالى انفعاليا وليس كذلك بل هو فعلي على رأي الحكماء وليس بفعل ولا انفعالي على رأي أكثر المتكلمين فالأولى أن يقول أن علمه تابع للمعلوم لا بالمعنى المذكور بل بمعنى أنه يعلم الكل في الأزل أن ممكنا فيعلمه ممكنا أو ممتنعا فيعلمه ممتنعا أو موجودا فيعلمه موجودا أو عدما فيعلمه معدوما وليس في علمه ماض ولا مستقبل ولا حال ولا فعل ولا انفعال ولا مصلحة ولا مفسدة بل كلها بالنسبة إلى علمه تعالى سواء فلا يصلح مرجحا]

[449] +ج/د [وهو ظاهر]

[450] +د [مشتق منه]

[451] +ب/ج/د [مثلا يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل في المخصصات وإن لم يكن نسبتها على السوية بل كان تعلقها بأحدهما لذاتهما يلزم الإيجاب قلنا نختار أولا أن نسبة الإرادة إلى الضدين وإلى الأوقات سواء ونمنع لزوم ترجح أحد المتساوين على الآخر بل اللازم ترجيح القادر المختار أحد المتساويين على الآخر إذ ليس بمحال وإنما المحال ترجيح أحد المتساويين على الآخر لاستلزام سد باب إثبات الصانع ونختار ثانيا أن نسبتها ليست على السوية بل كان تعلقها بأحد الطرفين لذاتها وقوله يلزم الإيجاب قلنا نعم إلا أنه وجوب بالاختيار ولا وجوب بالذات والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل تحققه فليس بحال ]

[452] – ب/ج /د

يكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بكذا الضد فإن كان تعلقهما بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب، وما ذكر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وإنما صح في القدرة؛ بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل[453] على ما ذكرناه.

قلنا: لا شك في متانة هذا ولا محيص عنه إلا بأن يقال إن مقتضى ذات الإرادة هو التعلق بأحد الضدين لا على التعيين، وأما تعيين أحد الطرفين بعينه فليس لاقتضاء ذات الإرادة حتى يلزم الإيجاب الذاتي ولا لمرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات؛ بل لكونه فاعلا مختارا يختار أي طرف شاء فلا إيجاب بالذات بالنسبة إلى تعيين أحد الطرفين؛ بل الإيجاب بالاختيار بمعنى صحة الفعل وتركه بجميع الممكنات[454] لأن قدرته شاملة بجميعها على ما مر، فكذا الإرادة المخصصة خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا: إنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي على ما سيأتي.

## سميع بصير

بالكتاب والسنة والإجماع ولأن ضدهما نقص فيجب تنزيه الله تعالى فيتصف بهما.

## متكلم

بإجماع الأنبياء عليهم السلام فإنهم يقولون إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فيكون متكلما، فإن قيل: الاحتجاج بقولهم يتوقف على تصديق الله تعالى لهم وتصديقه تعالى إخباره عن كونهم صادقا، وهذا الخبر كلام خاص له تعالى فإثبات الكلام بقولهم دور.

قلنا: لا نسلم أن تصديقه تعالى كلام؛ بل هو خلق المعجزة على وفق دعواهم فإنه يدل على صدقهم سواء ثبت له الكلام بأن يكون المعجزة من جنس الكلام كالقرآن الذي يعلم أو لا كونه معجزة، ثم يعلم به صدق الدعوى أو لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر على ما في المواقف وغيره وظهر منه أن ثبوت الشرع والاحتجاج بقول النبي عليه السلام لا يتوقف على معرفة كونه تعالى متكلما بمجرد العقل بل إنما يتوقف على معرفة صدق النبي عليه السلام بالمعجزة وعلى معرفة الصانع على ما ذكرناه في المقدمة.

---

[453] +ب/ج /د [لافي القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه وهو المتنازع فيها قلنا]

[454] +ج/ب/د [المقدورات لأنها لما كانت مخصصة للقدرة كانت شمولها بحسبها]

## فصل [الصفات الثبوتية][455]

ولما فرغ عن بيان ما علم ثبوته بالضرورة من السلوب والمشتقات المذكورة شرع في بيان الصفات الثبوتية[456] له تعالى،

[455] تمت إضافتها لتبين المراد من هذا الفصل

[456] : ب [الثانية] +ب/د[وهي صفة قائمة بذاته وهي مبنية للموصوف كاشفة عن معناه كما في الجسم الطويل العريض العميق أو صفة مؤكدة كما في أمس الداير كان يوما عظيما إذ لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به خلافا للمعتزلة في الكلام كما سيأتي قديمة أو لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى على ذاته خلافا للحكماء والمعتزلة فإنهم مع إثباتهم المشتقات المذكورة قالوا ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لكن لا على معنى أن هناك ذاتا وصفة موجودة وهما متحدان كما يتخيل في بادئ النظر من كلامهم لأنه بين البطلان لا يصح محلا للنزاع بين العقلاء إذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمفهومه مغايرته لصاحبه بل على معنى أنه ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذاته وصفة وحاصلة أن ذاتنا غير كافية في انكشاف الأشياء علينا بل تحتاج إلى صفة العلم القائم بذاتنا بخلاف ذاته فغنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهوره عليه إلى صفة تقوم بذاته بل المفهومات بأسرها متكشفة له لأجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار وكذا الحال في سائر صفاته كالإرادة والقدرة وغيرها وحاصل قولهم هذا إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها واستدل الحكماء بوجود الأول لو أن واجب الوجوب صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت ممكنة لاحتياجها إلى الذات فلا بد لها من علة لأن كل ممكن لا بد له من علة فعلتها أما ذات الواجب أو غيره فان كان الأول لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها معا وصدور أمور متكثرة عن الواحد من جميع الوجوه وكلاهما محالان على ثبته في أثناء البحث وإن كان الثاني لزم احتياج الواجب تعالى في صفاته إلى غيره وهو أيضا محال (-د لأنه مستقل في ذاته وصفاته عن الغير لأن الاحتياج إلى الغير من أمارات الإمكان) أجيب عنهما بأنا لا نسلم لزوم احتياجها إلى علة لأن غاية استلزام احتياجها إلى موصوفها هو الإمكان ولا يلزم منه الاحتياج إلى العلة لأن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث لا الإمكان وصفات الله تعالى قديمة لا حادثة ولو سلم احتياج إلى العلة بناء على أن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان لأن من يقول أن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث بنفي الممكن القديم ممتع احتاج الممكن القديم إلى العلة بعد تسليم ثبوته مكابرة لكن لا نسلم أن علتها لا يجوز أن يكون غير ذات الواجب من جملة الممكنات واستحالة احتياج الواجب في صفة إلى غيره ممنوعة فإن الدليل ما قام إلا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده مستغن في ذاته ووجوده عن غيره وأما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته إلى شيء آخر فلم يقم عليه حجة نعم لو لزم من احتياجه في صفاته إلى غيره احتياجه في ذاته ووجوده إلى غيره لثبت استحالة احتياجه في صفاته إلى غيره لكن هذه اللازمة ممنوعة وإنما يلزم هذا أن لو كان ذاته محتاجا في وجوده إلى تلك الصفات المحتاجة إلى غيره لكن ذاته مستغن في وجوده عن تلك الصفات ولو سلم أن علتها لا يجوز أن يكون غير الذات بل هي عين الذات لكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا وفاعلا لصفة وانما يلزم ذلك أن لو كان الواجب تعالى واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع (-د لثبوت اتصافه تعالى بصفات ثبوتية حقيقية عندنا ولو سلم أن هذا الاتصاف غير ثابت كما زعمتم فاتصافه بصفات إضافية وسلوب ثابت اتفاقا فلا يتحد من جميع الوجوه) بل يتعدد بحسب السلوب والإضافات فيجوز أن يكون الذات بشرط إضافة أو سلب أو إضافة فاعلا ويشرط سلب أو إضافة أخرى فاعلا ولو سلم أنه واجب من جميع الوجوه لكن لا لاستحالة كون الواحد الحقيقي من جميع الوجوه فاعلا وقابلا لصفة وكونه مصدر الأمور المتكثرة إذ لم يقم على استحالته دليل وما ذكرتموه لا يصلح دليلا عليه لأن ما ذكرتموه في اثبات المطلب الأول أو لا هو أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان والوجوب والإمكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس إلى أمر واحد من جهة واحدة والجواب عنه أنهم إن أرادوا أن الفاعل عند استجماع شرائط وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية الفعل وجب وجود المفعول قلنا فكذا الفاعل إذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابل بالفعل وجب وجود المقبول فيه وإن أرادوا أن القابل وحده لا يجب معه وجود القبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه وإن أجابوا عنه بأن الفاعل من حيث أنه فاعل قد يكون مستقلا وموجبا لمفعوله دون الفاعل اذ لا يتصور استقلاله وإيجابه من حيث أنه قابل في شيء أصلا ضرورة احتياج المقبول إلى الفاعل لا مكانه فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا

يوجب أصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال نقول أن قيد الحيثية قد يراد به بيان الإطلاق وقد يراد به التقييد وقد يراد به التعليل فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موجبا لقبوله لا لشبهة في أنه لا يراد به المعنى الأول اذ ليس النزاع في أن نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا أو لا يمكن وهو المراد الأول بالعلة الأولى قلنا أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث فإن أريد به الثاني يكون معناه أن ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع أن يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع إلا أن يضاف إليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فحينئذ يكون المقدمة المذكورة مسلمة لكن لا يلزم منه المتاحات بين القابلية والفاعلية وهو محل النزاع وإنما يلزم منافات التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه فإن أريد الثالث فإن أريد به أن صفة القابلية لا يكون علة ولا سببا لإمكان وجوب المقبول في القابل فمسلم لكن بطلانه ممنوع وإنما يلزم المحذور ولو كانت القابلية سببا للعدم إمكان وجوب المقبول في القابل إذ حينئذ يلزم المنافات بين الفاعلية والقابلية للمنافات لازمهما فيلزم في محل واحدة من جهة واحدة وإن أريد أن صفة القابلية سبب لعدم إمكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك لكنه بطلانه ممنوع وإنما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم إمكان وجوب المقبول أي القابل ولا يلزم من عدم سببها لإمكان وجوب المقبول أن يكون سببا لعدم إمكانه حتى يلزم المنافات بين اللازم فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميها ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا إن أريد به أن القبول ليس سببا للوجوب فمسلم لكن لا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتب قولهم فلو اجتمعا في شيء واحد لزم إمكان الوجوب وامتناعه وإن أريد به أن القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع]= [+ج/د وأما ما عولوا عليه في إثبات الثاني فهو أن العلة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل ذلك المعلول وأن يكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى في اقتضاؤها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فإذا كانت العلة الواحدة في جميع الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية إنما يكون بحسب الذات لأن المفروض أن لا مدخل في العلية لغير الذات الواحدة التي لا تكثر فيها بوجه فإذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر وإلا لزم أن يكون خصوصيتها التي كانت بحسب ذاتها مع المعلول الثاني أيضا فلا يكون لها مع الشيء في المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منها هذا خلف فان قيل يجوز أن يكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علة لكل منهما أجيب بأن الواحد في جميع الوجوه لا يتصور أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان لأنها تنافي الوحدة في جميع الوجوه قلنا أنا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولاتها وإلا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من غيره ويصدر عنه بتلك الخصوصية كل ما هو معلول لها الثاني في وجوه استدلالهم أنه لو كان صفاته تعالى زائدة على ذاته يكون محتاجا إلى صفاته فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق ما لا يحتاج إلى غير ذاته والجواب عنه إنه أن أريد بالاحتياج إلى تلك الصفات الاحتياج في وجوده إليها فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر وإن أريد الاحتياج إليها في انكشاف الأشياء وأمثاله فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فإن الدليل ما دل إلا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الأشياء ونحوه مما لا يتوقف عليه إلى صفات قائمة به فلم يقم حجة على امتناعه الثالث ما قرره الإمام الغزالي انه لو كان له تعالى صفات زائدة على ذاته فأما أن يستغني كل منهما عن الاخر في وجوده فحينئذ يلزم تعدد الواجب لذاته وهو محال أو يفتقر كل منهما إلى الآخر فيلزم أن لا يكون شيء منها واجبا لذاته وهو خلاف الفرض أو يفتقر أحدهما إلى الآخر دون العكس فيلزم أن يكون المحتاج إلى الآخر معلولا له فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط أجيب عنه بأنا نختار الشق الثالث ونقول المحتاج هو الصفة وتمنع لزوم كون معلوله للذات لأن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث وصفاته تعالى قديمة وفيهه نظر لما سبق في أن القائلين أن علة الاحتياج الة العلة هو الحدوث ينفون الممكن القديم] = (+ب هذا وذكرتموه ثانيا أن الواحد الحقيقي لو كان فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة لكان مصدرا للفعل والقبول معا فلزم صدور أثرين متغايرين عن الواحد الحقيقي من جميع الوجوه وذا باطل لأن مصدرية الفعل غير مصدرية القبول فإن دخلا في الواحد الحقيقي أو دخل أحدهما فيه لزم التركب في الواحد الحقيقي وذا باطل وإن خرجا أو خرج أحدهما وكان الآخر عينا له لزم التسلسل في الخارج لأن المصدرية الخارجة لا يمكن أن يستند إلى غير الواحد الحقيقي وإلا لم يكن هو وحده مصدرا والمقرر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام إلى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل فجوابه بالنقض والمنع على ما سيأتي بيانه في المطلب الثاني نهاية صدور

[فقال: وله تعالى صفات قديمة إذ لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أبطلناه، قائمة بذاته إذ لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به خلافا للمعتزلة في الكلام على ما سيأتي.] [457] [خلافا للحكماء والمعتزلة فإنهم مع إثباتهم صيغة المشتقات قالوا: ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته [بل هو عالم قادر مريد سميع بصير متكلم بذاته، فأنكروا وجود الصفات مع إثبات المشتقات، واستدل الحكماء بأنه لو كان له تعالى صفات زائدة على ذاته لكان

---

أمور متكثرة عن الواحد من جميع الوجوه ذكروا في بيان هذا المطلب وجوه ثلاثة الأول ما ذكرناه في المطلب الأول وهو أن الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لو كان مصدر الأمرين كانت مصدرية أحدهما غير مصدرية الآخر لتغاير الأمرين الصادرين عنه فإن كان كل منها أي من المصدر تبين عين الواحد الحقيقي لزم أن يكون لأمر واحد حقيقي حقيقتان مختلفتان وذا باطل وإن دخل واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحد ما فرضناه واحدا وإن خرجا أو خرج أحدهما وكان الآخر عبثا لزم التسلسل في الخارج كما ذكرناه إبقاء الجواب عندنا بالنقض والمنع أما النقض فلأنه لو سلم دليلكم هذا لزم مفسدة فإنا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء واحد فمصدريته لذلك الشيء أو مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو إما داخل فيه فيلزم تركب الواحد الحقيقي أو خارج عنه معلول له لما ذكرناه وننقل الكلام إلى مصدريتها حتى يلزم التسلسل أو نقول كان الصادر هناك شيئين أحدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وأما المنع فهو أن المصدرية أمر اعتباري فيستغني عن المصدر ولو سلم فلا نسلم لزوم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لكونه أمر اعتباريا فإن قيل في وقع كل من النقض والمنع أنه لا بد أن يكون العلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح فإذا فرضنا مثلا إن الماء يصدر عنه البرودة فلا بد أن يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما ويعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور أخرى ويكون العلة بحيث متقدمة عنهما المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة بلا هو المقصود في هذا المقام حتى أن الخصوصية أيضا يتجه عليها لإشكال بأنها إضافية لكن لم يقصد بها مفهوما الإضافي بل أريد أمر مخصوص موجودا له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا يتكثر فاذا كان تلك الخصوصية أمرا موجودا اندفع المنع المذكور وهو ظاهر وأما النقض فالمعلول إذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق حينئذ مع مصدريتان متغايرتان لا يمكن أن يكون كليهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا أن يكون واحدة منها داخلة فيه فيلزم كون أحدهما لا أقل خارجا معلولا له ويتم الكلام ويلزم المحذور قلنا لا نسلم أن العلة يجب أن تكون لها مع كل معلول معين خصوصيته ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من أن العلة يجب أن يتعين بالنظر اليها وجود المعلول وإلا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا أن أردتم به أنه بحسب أن يترجح بالنظر إليها وجوده على عدمه فهذا مسلم لكن ذلك يقتضي أن يكون بها بالنسبة إلى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى عدمه لا أن يكون لها بالقياس إلى المعلول خصوصية لا تكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلول مطلقا فجاز أن يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح لها وجود كل منها على عدمه وإن زعمتم أنه يجب أن يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره ممنوع بل هو الأول المسألة ولو سلم أن يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده وعلى وجود غيره لكن لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة من جميع الوجوه خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة أو غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون بعض وقولكم وإلا يلزم الترجح قلنا إنما يلزم ذلك لو صدر عنهما ما ليس لها معه خصوصية أو صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض أما لو صدر عنها جميع ماله منها)

[457] –ب/ د

هو تعالى فاعلا لتلك الصفة لاستنادها إليه وقابل لها وقابل وذلك باطل. قلنا: بطلانه ممنوع لأن استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط جائز عندنا كيف أن جميع الممكنات مستندة بالذات إلى الله تعالى عندنا على أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية حتى يقال صدورهما عن مؤثر واحد لا يجوز.][458] ][459]

واستدل المعتزلة بوجهين الأول: أن إثبات القدماء المتغايرة كفر وقد كفرت النصارى بإثبات قدماء ثلاث فكيف حال من أثبت قدماء ثمانية؛ قلنا: إنّ النصارى أثبتوا ذواتا قديمة إلا أنهم تحاشوا عن إطلاق الذات عليها، فأطلقوا عليها صفات ثلاثة وجود، حياة، علم. ونحن أثبتنا ذاتا واحدة قديمة وصفات قديمة قائمة بتلك الذات لأنهم قالوا: إن أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام والانتقال إنما يتصور في الذوات، وأيضا أن معنى الأقنوم هو الأصل ونحن أثبتنا ذاتا واحدة قديمة، وصفات قدماء ولا كفر فيه؛ إذ لا يلزم منه تعدد الواجب لذاته المنافي للتوحيد والثاني: أن صفته تعالى صفة كمال فلو كانت غير ذاته زائدة عليه يلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو باطل. قلنا: إنّ المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول.

فإن قيل: لو كانت غيره فاستنادها إلى ذاته إما بطريق القدرة والاختيار فيلزم التسلسل في صفاته تعالى وحدوثها.[460] وأما بطريق الإيجاب لذاته فلا يكون الإيجاب نقصانا له؛ فجاز أن يتصف بالإيجاب أيضا بالقياس إلى بعض مصنوعاته؛ قلنا: إنّ صفاته كمال في نفسها فإيجابه عين كمال، وأما مصنوعاته فليس بكمال بل نقص[461] لا هو أي ليست عين الذات خلافا للحكماء والمعتزلة على ما ذكرناه.

ولا غيره خلافا لجمهور المتكلمين: فإنهم قالوا إنها غير الذات واستدلوا عليه بأن معنى العالم مثلا من قام به العلم وأن علة كون الشيء عالما وشرط صدق المشتق على شيء ثبوت ما أخذ الاشتقاق في حقه تعالى لأن الحد، والعلة،

---

[458] ـب

[459] ـد

[460] +ب/ج/د [لأنا ننقل الكلام إلى تلك القدرة ويلزم حدوث صفاته تعالى أيضا لأن أثر القدرة حادث]

[461] + ب/ج/د [ فإيجابه نقص أيضا فيستند إليه بطريق الاختيار فقولهم الله تعالى فاعل بالاختيار بالنسبة إلى مصنوعاته لا بالنسبة إلى صفاته وكذا قولهم كل ممكن حادث بالنسبة إلى مصنوعاته ] = (+ب/د لا بالنسبة إلى صفاته واحدة أي كل واحد من تلك الصفات واحدة بالذات كالقدرة فإنها واحدة في ذاتها أو لو تعددت وهي مستندة إلى ذاته تعالى بالإيجاب كما هو المذهب لزم عدم تناهي الصفة الحقيقية لان نسبة الموجب إلى جميع مراب الاعداد على السواء ولو انحصر في مرتبة الترجيح بلا مرجح وقد ثبت بطلان اللاتناهي مطلقا وكذا الحال في سائر صفاته الحقيقية غير متناهية بحسب التعلق لأن مقدراته معلومة غير متناهية فيكون تعلقات قدرته وسائر صفاته غير متناهية أيضا لا هو)

والشرط لا يختلف في الشاهد والغائب فثبوت المشتقات يستدعي ثبوت مأخذها فيكون غير المثبت له، وأجيب:[462] بالفرق بين الشاهد والغائب وبأنا لا نسلم أن حد العالم من قام به العلم في الشاهد؛ بل من قام به العالمية[463] وكذا العلة والشرط في حقنا هي العالمية لا العلم، فثبوت المشتقات لم يكن دليلا على ثبوت العلم ونحوه، وإنما يكون دليلا على ثبوت العالمية والقادرية التي هي من قبيل الأحوال،[464] ولو سلم ذلك فإن أريد ثبوته في الخارج فهو منقوض بالواجب والموجود لأن الوجوب والوجود عين الذات وإن أريد مجرد اتصاف الذات به؛ فلا يتم بذلك غرضهم لأن ذلك إنما يقتضي ثبوته لموصوفه وثبوت الشيء للشيء إنما يقتضي ثبوته في نفسه أعم من أن يكون في الخارج أو بحسب الاعتبار.

واستدل أصحابنا على عدم العينية بأن القول بالعينية إما ن يفضي إلى نفي الصفات[465]، أو إلى خلاف بديهة العقل لأن الاتحاد إما بعد وجود الصفات في الخارج[466] فهو الأمر الثاني أو بدون وجودها فيه[467] وهو الأمر الأول وكلاهما باطل، وعلى عدم الغيرية بوجهين:

الأول أن الشرع، والعرف، واللغة يشهد كل منها أن الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل ليسا غيرين فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان فيها زيد العالم فقد صدقت، ولو كانت الصفة[468] غير لكنت كاذبا وكذا، إذا قلت ليس له على غير العشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد بأن المراد غير زيد من أفراد نوعه وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد وأمتعة البيت غير زيد وهو بَيّن البطلان وكذا المراد بغير العشرة عدد فوق العشرة بشهادة العرف.

---

[462] + ب/ج/د [والجواب أن هذا القياس الغائب على الشاهد مع الفارق ألا ترى أن القدرة قد تزول وتزداد وتنقص ولا يكون مؤثرة عند الأشعري في الشاهد بخلاف ذلك كله في الغائب فإنها لا تزال ولا تنقص ولا يزداد وتؤثر فيه]

[463] + ب/ج/ د [أن يكشف عليه المعلوم مطلقا سواء من قام به العلم أو لا وهو الذي يعبر عنه في الفارسية " بدانه"

[464] + ب/ج/د [التي هي من الأمور الاعتبارية]

[465] + ب/ج [كما قال الحكماء]

[466] +ب/ج /د [ثم اتحدت مع الذات]

[467] +ب/د [في الخارج]

[468] + ب/ج/د [والجزء غير الموصوف والكل]

والثاني: أن معنى الغيرين على ما فسره أبو الحسن الأشعري موجودان أن يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، ويقر به ما نقله الجرجاني عن أبي منصور الماتريدي: "ما يصح انفكاك أحدهما عن الآخر في الخارج وهذا لا يصدق على صفاته تعالى مع ذاته فلا يكونان غيرين"[469]

ورُدَّ أيضا بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر لأن القدم ينافي العدم، وأجيب: بعدم تحقق ذلك عند المتكلمين ومادة النقض لا بد وأن يكون محققا في مثل هذا الموضع لأن الناقض مدع؛ فلا يكفيه الغرض ولو سلم ذلك ولكن لا نسلم عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر.

وقولهم القدم ينافي العدم ممنوع إذ يجوز أن يكون بقاء القديم موقوفا على عدم حدوث مانع أو زوال شرط فيحدث المانع أو يزول الشرط فينعدم القديم، ولو سلم ذلك أيضا فالمراد جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم بينهما، وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لأن عدم جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر إنما هو لقدمهما لا لعلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مرادا في تعريف الغيرين نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون اللزوم منافيا للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم أن لا يكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين [ولا][470] يلزم أن يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وأن لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما تأمل.

ولهذا عدل جمهور الأشاعرة عن تعريف الأشعري إلى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم[471] واحترزوا بقيد الوجود عن العدمين، وعن العدم، والوجود بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية ويفيد جواز الانفكاك عن الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لعدم جواز الانفكاك بينهما، و أورد عليه بأنه إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتحيزه، وإن أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل، ووجود الموصوف بدون الصفة جائز، فيلزم أن يكونا غيرين، وأجيب: بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بأن يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري ممكن لأنا نتصور العالم ثم تطلب البرهان على وجود الصانع له، ولا يجوز ذلك في الصفة، والجزء بالنسبة إلى الموصوف والكل.

---

[469] انظر شرح المواقف للإيجي ج 102/3

[470] – ب/د

[471] +ب/ج [والجسمان القديمان جاز انفكاك أحدهما عن الآخر في الحيز إذ يجوز أن يتحيز أحدهما في حيز بدون أن يتحيز الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل أحدهما في الآخر]

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد عدم أو حيز وأما مع هذا القيد فلا صحة له إذ لا يجوز أن يقال يتعقل الباري معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك إلا إذا أخذ كون التعقل أعم من المطابق وغير المطابق، وحينئذ يلزم أن يكون الصفة والجزء مغاير للموصوف والكل أيضا.[472]

**مطلب الخلاف في تعريف الفريقين:**

ولهذا عرف المشايخ الماتريدية[473] لغيرين بأنهما موجودان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يرد الباري مع العالم لإمكان انفكاكهما في التعقل كما عرفت؛ أقول فيه نظر أيضا: لأن المراد بتعقل أحدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر، والعقل لا يُجَوِّز وجود العالم بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشتمل المطابق وغيره لزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل بعين ما ذكرناه.

فالأوجه ترجيح تعريف الأشعري[474] بأن يراد منه جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر لانتفاء علامة[475] اللزوم؛ فلا يرد النقيضين بالجسمين القديمين وقولهم يلزم أن لا يكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونهما لا هو ولا غيره أيضا؛ كيف وقد قالوا إن مذهبهم أن الصفة مطلقا قديما أو حادثا لازما أو مفارقا لا هو ولا غيره؛ نعم قال بعضهم: إن دعواهم هذا في الصفة القديمة بخلاف الحادثة فإنها غير بالاتفاق[476] ولكن المشهور هو التعميم[477] وكذا الحال في قولهم ويلزم أن يكون الجسمان القديمان أ هـ ولقائل أن يقول أن عدم صدق التعريف المذكور[478] عليهما لا يستلزم أن لا يكونا غيرين لجواز نقض التعريف بهما جميعا اللهم إلا أن يقال إنه ليس المراد الاستدلال بعدم صدق التعريف على عدم الغيرية؛ بل المراد أنه لما لم يوجد دليل على غيريتهما[479] بناء على ما تقرر أن ما لا دليل على وجوده يجب نفيه.

---

[472]+ ب/ج/د [لجواز أن يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو غير مطابق]

[473] انظر كتاب التوحيد ص 128-129

[474] مقالات الأشعري ص 278

[475] : ب/ج/د [علاقة]

[476] : ب [بالاتصاف]

[477] +ب [إذ لا فرق في المفهوم بين القديمة والحادثة]

[478] +ب/ج/د [على الصفة مع الموصوف]

[479] +ب/ج /د [ولم يصدق عليهما تعريف الغيرين حكمنا بعدم غيرتهما]

واعلم أن مرادهم لا هو بحسب المفهوم والذات معا، ولا غيره بمعنى عدم الانفكاك على ما عرفت. وأما ما قاله صاحب المواقف: "من أن مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهوما متحدان هوية كما في سائر صور الحمل"[480] انتهى.

ففيه نظر لأن النزاع في المشتق منه كالعلم والقدرة وغيرهما لا في المشتقات كالعالم، والقادر[481] وما ذكره قياسا على سائر صور الحمل إنما يجري في المشتقات فلا يكون ذلك في شيء من محل النزاع.[482]

وهي أي **الصفات الأزلية القائمة بذاته تعالى،**

**العلم**: وهي صفة قائمة بذاته تعالى تنكشف المعلومات له تعالى عند تعلقها بها وهي واحدة في نفسها، ولها تعلقات بحسب المعلومات فإن كان المعلوم قديما يكون التعلق أيضا قديما، كتعلقها بذاته وصفاته وسائر الأعدام الأزلية، وإن كان المعلوم حادثا فتعلقها حادث أيضا كتعلقها بالحوادث [باعتبار الوجود الآن أو قبل وقد يقال: إن تعلقها بها بهذا الاعتبار قديم أيضا بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجودها فيما لا يزال و أزلية التعلق لا يقتضي أزلية المتعلق، وهذا معنى ما قالوا إن تعلقها بالحوادث باعتبار أنها سيتجدد قديم.

واعلم أن **العلم قسمان،** فعلي: وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور أمرا ثم نوجده.

أو انفعالي: وهو ما يستفاد من الوجود الخارجي كما نشاهد أمرا في الخارج، ثم نتصوره.

---

480 انظر المواقف للإيجي ج 1 ص 400

481 +ب/ج/د [لأنهم متفقون في اطلاق المشتقات عليه تعالى]

482 +ب/د [ قيل فإن قيل أن جمهور المتكلمين القائلين بالغيرية متفقون على عدم انفكاك صفاته تعالى عن ذاته فكيف يصح القول منهم بالغيرية قلنا اتفاقهم على ذلك لكون صفاته تعالى قديمة لا يناف القول منهم بجواز الانفكاك من حيث كونها صفاتا لكنه يرد عليه أن الأشعري انما يقول عدم الانفكاك لكونها قديمة أيضا لا لكونها صفة كيف وأن مفهوم الصفة يقتضي مغايرتها لموصوفها فلم يبق النزاع بينه وبين المتكلمين فالحق في الجواب أن مراد المتكلمين بالغير مطلق المغايرة لا بالمعنى الذي اصطلح عليه الاشعري فيتمشى النزاع قلت فالأشعري لا ينكر الغيرية بذلك المعنى أيضا وانما ينكر الذي اصطلح عليه فيكون النزاع لفظيا ولهذا قال بعض المحققين أن الأشعري لم ينكر مغايرة الصفات للذات ولم يخالف المتكلمين في هذه المسألة لكنه خص لفظ الغيرين بالمعنى الذي اصطلح عليه ولا مشاقة فيه أقول أن عرض الأشعري من نفي الغيرية يرد على المعتزلة القائلين بالعينة مستدلين بأنها لو كانت غير لزم تعدد القدماء المتغايرة ولا يخفى عليك أن هذا الرد لا يتوقف على الاصطلاح المذكور لحصوله بإثبات الغيرية بالمعنى الذي أثبته المتكلمين فلا فائدة في الاصطلاح الجديد واعلم أن مسألة زيادة الصفة على الذات ليست من الاعتقادية التي يتعلق بها بكفر أحد الطرفين أو تظليله والضرورية وإثبات المشتقات ولا خلاف فيه]

قال الحكماء: علمه تعالى بمصنوعاته فعلي، لأنه السبب لوجودها في الخارج، وبذاته، وصفاته، وسائر الإعدام الأزلية ليس بفعلي ولا بانفعالي لكونها أزلية.

فإن قيل: لو كان وجود المصنوعات مسببا عن علمه تعالى ومسبوقاته لزم أن يكون للحوادث وجودات أزلية في علم الله تعالى،][483] [484] لأن تعلق العلم باللاشيء المحض محال، فيلزم قدم العالم ولا يمكن أن يجاب عنه بأنه علمه تعالى قديم وتعلقه حادث، فلا يلزم وجود الحوادث في الأزل لأنه حينئذ يلزم أن لا يكون الله تعالى عالما في الأزل ومنه ظهر ضعف القول بحدوث التعلق؛ بل يجاب بأن الوجود العلمي الأزلي للحوادث عبارة عن علمه تعالى في الأزل إياها وهو عين علمه تعالى. وما ثبت حدوثه هو الوجود الخارجي للممكنات لا الوجود العلمي القائم بذاته تعالى لكونه صفة الله تعالى، فلا يلزم وجود الحوادث في علمه تعالى قدم ما ثبت حدوثه.[485]

---

[483] - ب/ج

[484] +ب/ج/د [في وقت حدوثها إن وجد فإن قيل لو كان تعلقها بوجود الممكنات حادثا لزم أن لا يكون الله تعالى عالما بالممكنات قبل حدوثها قلنا أن المراد أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى عالما بوجود الممكنات قبل حدوثها فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع بل الأمر كذلك لأن علمه تعالى إنما يتعلق بوجود الممكنات وقت حدوثها وإما قيل حدوثها فيتعلق بعدمها في الأزل لأن عدم السابق على وجوده أزلي وهذا تحقيق معنى قولهم أن علمه تعالى يتعلق في الأزل بوجود الممكنات فيما لا يزال بأنها ستوجد فالتعلق قديم والمتعلق حادث لأن تعلقه في الأزل بأنها ستوجد يستلزم التعلق بعدمها في الأزل لأن شرط التعلق بأنها ستوجد عدم وجود المتعلق حيز التعلق وإن أراد أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى عالما بالممكنات قبل حدوثها أصلا بمعنى لا يتعلق علمه لا بعدمها ولا بوجودها فالملازمة ممنوعة لأنه قد تعلق علمه في الأزل بعدمها الازلي وهذا هو العلم بالممكنات على ما هي عليه لأنه لا يمكن أن يتعلق علمه بوجود الممكنات وقت عدمها لأنه جهل والحاصل أنه تعالى يعلم الممكنات قبل حدوثها بأنها معدومة وحين حدوثها بأنها موجودة وكلاهما علم بالممكنات فتعلق علمه بعدمها الازلي وبوجودها وقت حدوثها حادث لا يزالي وأما تعلقه في الأزل بأنها ستوجد فتعلق أزلي أيضا بالممكنات ليس عين المتعلق بعدمها ولا بوجودها بل تعلق مستلزم لهما أما استلزامه التعلق بعدمها فلما مر أن شرط التعلق بأنها ستوجد عدم وجود المتعلق وأما استلزامه التعلق بوجودها وقت حدوثها فلأن سيوجد في حكم الإخبار بوجوده في وقت من الأوقات الاستقبالية فلا يتخلف عنه بل يتعلق بوجوده عند حضور ذلك الوقت و من هنا قالوا أن علمه تعالى بالممكنات فعلي وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي لها وهذا كما نتصور أمر ولم نشاهده ثم نوجده على ما تصورناه بخلاف العلم الانفعالي فإنه مستفاد من الوجود الخارجي كما نشاهد أمرا ثم نتصوره وهو لا يتصور في حقه تعالى ومرادهم بالسبب هنا هو السبب البعيد لا السبب بمعنى المؤثر القريب لأن المؤثر القريب في الوجود هو الذات بذاته عند الحكماء والقدرة عند الأشعري والتكوين عند الماتريدية لكن التأثير مشروط بسبق تعلق العلم عندهم بالاتفاق فيكون سببا بعيدا فإن قيل إن تأثير الذات بذاته بالإيجاب عند الحكماء لا بالاختيار والتأثير بالإيجاب لا يقتضي سبق العلم قلنا لكن مرادهم بالإيجاب ليس كإيجاب المجبور على السبق في القدرة وهو المنافي للقول بسبق العلم على التأثير في تحقيق تعلق علمه تعالى وقال بعض المحققين أن تعلق علمه تعالى بالممكنات حادث إذ لو كان قديما لزم قدم الممكنات]

[485] +ب/د [لأن تعلق علمه باللاشيء المحض محال فلا بد للممكنات وجود أزلي يتعلق به علمه تعالى لكن اللازم باطل فيكون تعلقه حادثا وأجيب عنه بأن الوجود الأزلي للممكنات الذي يتعلق به علمه تعالى في الأزل عبارة عن علمه تعالى إياها في الأزل فهو عين علمه تعالى وما ثبت حدوثه هو الوجود الخارجي لها فيما لا يزال لا الوجود العلمي الأزلي لأنه قديم قائم بذاته تعالى لكونه عين علمه تعالى للممكنات فلا يلزم من وجود الحوادث في علمه تعالى في الأزل قدم ما ثبت حدوثه وهو المحال ورد بأنه]

فإن قيل: إذا كان وجود الحوادث في علمه تعالى في الأزل عبارة عن علمه تعالى إياها يلزم تكثر الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى؛ بل عدم تناهيها تعالى عن ذلك. [486] قلنا: إنه تعالى يعلم بعلمه البسيط الإجمالي جميع الحوادث في الأزل فتكون الكل موجود في علمه تعالى بوجود واحد بسيط هو عين علم الله تعالى، فلا يلزم تكثير الصفات أصلا.

فإن قيل: إن صدور الحوادث عن الله بالاختيار عندنا[487] والفاعل بالاختيار لا يكفيه العلم الكليّ الإجمالي في صدور المعلول؛ بل لا بدّ له أن يعلم كل معلوم بخصوصه، فيلزم أن يكون لكل معلول وجود أزلي في علم الله تعالي فتكثير الصفات.[488]

قلنا: ليس المراد بالعلم الإجمالي العلم الكليّ؛[489] بل المراد به كون العلم واحدا والمعلوم متعددا بأن يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة متألفة عن صور الأجزاء منحلة مفصلة إليها عند التحليل والتفصيل وهو علم بالفعل للكل لا بالقوة على ما توهم.[490]

فإن قيل: أن ذلك الوجود العلمي الإجمالي البسيط للممكنات صادر عن الواجب تعالى بالاختيار؛ فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم أيضا، فيلزم أن يكون موجودا قبل هذا الوجود في علم الله تعالى، وننقل الكلام إلى الوجود السابق، فإما أن يتسلسل الوجودات أو ينتهي إلى وجود يجب صدوره عن الواجب وكلاهما باطل.

أما الأول: فظاهر، وأما الثاني: فلما فات كون الفاعل مختارا قلنا يعد تسليم كون ذلك الوجود العلمي البسيط عين علمه تعالى لا وجه لهذا الإيراد لأن صفاته تعالى مستندة إلى ذاته بالإيجاب لا بالاختيار،[491] [فكما أن علمه تعالى

---

[486] +ب/ج/د [وبهذا تكثير القدماء وهو باطل ووقع بأنا لا نسلم بطلانه لأن ما ثبت بالبرهان ذات واحدة قديمة متصفة بصفات كاملة واما عدم تكثر الصفات فلم يقم عليه برهان ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم التكثر في صفاته تعالى لأن الله تعالى انما يعلم الحوادث في الازل بعلمه البسيط الإجمالي فيكون الكل موجودا في علمه بوجود واحد يستلزم عين علمه الإجمالي البسيط]

[487] +ب/ج/د [أي عند المتكلمين]

[488] +ب/ج/د [قطعا]

[489] : ب/ج [البسيط] =+ب/ج [الذي هو عين وجود الممكنات في الأزل العلم الكلي للممكنات]

[490] + ب/ج [فيكفي في صدورها عن المختار]

[491] +ب/ج/د [فلا يلزم أن يكون مسبوقا بوجود آخر هذا أقول بقى ههنا شيء وهو أن الوجود الإجمالي الأزلي للممكنات لما كان عين علمه تعالى لها في الأزل على التقدير المذكور يلزم تعلق الشيء بنفسه والعلم بالعلم والجواب عنه أن ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاختيار فإن من حيث أنه مبدأ للانكشاف التفصيلي عين علمه ومن حيث انطباقه على الممكنات الخارجية غيره ثم لا يخفى عليك أن هذا أي كون الممكنات موجودة في علم الله تعالى في الأزل بوجود إجمالي وكون هذا الوجود عين علمه تعالى إنما يستقيم على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات

صادر عنه بالإيجاب كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى صادر عنه بالإيجاب؛ فلا يحتاج إلى سبق بالعلم وهذا أي كون الممكنات موجودة في علم الله تعالى وكون وجودها فيه عين علمه تعالى بها يستقيم على مذهب بزيادة الصفات على الذات إذ حينئذ لا يكون علمه تعالى عين ذاته بل زائدا عليه، فيصح وجود الممكنات في علمه تعالى على سبيل الإجمال بالمعنى الذي ذكرناه وكونه عينه.][492]

وأما على مذهب القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته فقد قالوا: أنه يمتنع القول بكون وجود الممكنات في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته إذ يلزم حينئذ إما كون ذاته شبحا للعالم[493] أو الاتحاد معه بالحقيقة[494] وكلاهما محال؛ [بل لا يخلو تلك الحوادث الموجودة في علمه تعالى باعتبار وجودها العلم على هذا المذهب أن يكون قائمة بأنفسها كالمثل الأفلاطونية أو قائمة بذاته تعالى][495] [496]ولم يعينوا أن أي الاحتمالين حق أقول فيه بحث:

أما أولا: فلأن الوجود العلمي الإجمالي للحوادث[497] عبارة عن علمه تعالى إياها[498] فلم لا يجوز من كون عين علمه الذي هو عين ذاته[499] وما ذكروه من المحالين ممنوع؛[500]

---

على الذات إذ حينئذ لا يلزم أن يكون وجود الممكنات عين ذاته تعالى بل عين صفته الزائدة على ذاته ولا محذور فيه والممكنات باعتبار هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته وتكثر صفاته الحقيقية]

492 ـد

493 +ب/د [للممكنات بناء على القول بأن العلم عبارة عن حصول شبح المعلوم عند المدرك]

494 +ب/د [بناء على أن العلم عبارة عن حصول حقيقة المعلوم عند المدرك]

495 ـب/د

496 +ب/ج/د [وليست عين ذاته والشيخ ذكره في الشفاء مرددا بين هذين الاحتمالين وقال لا يتجاوز الحق عن هذين الاحتمالين]

497 +ب/ج/د [للممكنات]

498 +ب/ج/د [في الأزل علما بسيطا]

499 + ب/ج/د [عندهم]

500 +ب/ج/د [أعني لزوم كون ذاته شبحا للممكنات أو متحدا معها بالحقيقة ممنوع وانما يلزم ذلك أن لو كان الوجود الإجمالي العلمي للممكنات عبارة عن شبحها أو عن حقيقتها ولكنها ليس كذلك] =(+ب/د وأما ثانيا فلأن وجود الممكنات في علمه تعالى الذي عين ذاته عبارة عن حصوله فيه لاستلزم قيامه به بناء على الفرق بين حصول الشيء في الشيء والقيام به لأن القيام عبارة عن اتصافه بخلاف حصوله فيه كحصول الشيء في زمانه أو مكان لاستلزام قيامه بها فعلى هذا لم لا يجوز أن يكون الممكنات حاصلة في علمه تعالى الذي عين ذاته بل يكون قائما بنفسه لأن الحصول في الشيء لاستلزام القيام به وهذا مثل صور المحسوسات بالنسبة إلى المرآة فإنها حاصلة في المرآة وليست قائمة بها ولا بشيء آخر بل قائمة بنفسها فان قيل هذا هو القول بالمثل الأفلاطونية قلنا ممنوع لأن المثل الأفلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بأنفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر أو وجود الممكنات في علمه تعالى الذي هو عين ذاته صور غير موجودة في الخارج بل حاصل في علمه تعالى وجودا ظليا وإن كانت قائمة بنفسها ولا يجري فيه دليل بطلان المثل الأفلاطونية حتى يكون باطلا كالمثل الأفلاطونية لأنها ليست موجودة في الخارج بل موجودة في علمه تعالى قائمة بنفسها ثم أقول كل من الاحتمالين المذكورين وباطل)=(+ب أما الأول فلما بين محله من إبطال المثل الأفلاطونية – قال أفلاطون يوجد في كل نوع مجرد عن جميع العوارض أزلي أبدي قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الإنسان قابل

[لأن الوجود العلمي للحوادث ليس عبارة عن شبحها أو حقيقتها حتى يلزم ذلك بل عبارة عن عين علمه تعالى، ثم أقول كل من الاحتمالين باطل. أما الأول: فلما بين في محله. وأما الثاني: فلأنه لما امتنع كونه عين علمه تعالى على ما ترى لم يكن صفاته تعالى فلا يجوز قيامه بذاته تعالى لأن القيام يقتضي الاتصاف. ][501]

وأما على مذهب المتكلمين: فلما كان ذلك الوجود عين علمه تعالى وعلمه قائم بذاته تعالى عندهم كان ذلك الوجود أيضا قائما بذاته تعالى بلا لزوم تكثر في ذاته تعالى، ثم اختلفوا في علمه تعالى بالممكنات: أنه حصول: أي بحصول صورة منها عنده، أو حضوري: أي بحضور المعلوم بنفسه عنده بلا انتزاع صورة منه و الذي عليه المحققون أنه حضوري كعلمه بذاته فإن ذاته بذاته حاضر عنده[502] [كذلك سائر المعلومات لأن ذاته علة للممكنات بلا واسطة، وبحضور العلة علة لحضور المعلول بنفسه.

للمتقابلات وإلا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل وأجيب عنه أولا بأن المجرد لا وجود له في الخارج أو لم يقم على وجوده دليل فلا بد من نفيه ولأنه وجد لشراكة الباري تعالى في وصف التجرد فلا بد له من المميز فيلزم التركب في الباري تعالى وثانيا بأن القابل للمتقابلات هو الماهية من حيث هي هي وأما وجود فرد من الماهية يكون قابلا الذي هو عمرو مثلا فضروري البطلان)= (+ ب/ج وأما الثاني فلأنه لما امتنع كونه عين علمه تعالى كما ترى لم يكن صفاته تعالى فلا يجوز قيامه بذاته تعالى لأن القيام بها يقتضي الاتصاف بالقائم وأيضا معنى قيام الموجود بالشيء كون ذلك الشيء موجودا بذلك الوجود ولا يخفى عليك أن ذات الباري ليس موجودا بوجود الممكنات ولو كان ذلك الوجود اجماليا علميا)

[501] - ب/ج

[502]+ ب/ج/د [بمعنى أن ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار قيد زائد عليه عالم وباعتبار قيد تعلق الانكشاف به مثلا معلوم وهذا التغاير كاف في كون ذاته تعالى عالما ومعلوم فإذا كان علمه بذاته حضوريا فكذا علمه بالممكنات حضوري أيضا بمعنى أن علمه بها منطو في علمه بذاته من غير انتزاع صورة منها لأنه يعلم ذاته بذاته على ما هي عليه من أحواله وصفاته وهي جملة أحواله كونه علة ومبدا للممكنات فينضم علمه تعالى بذاته علمه بها(- ج من غير لزوم تكثر في ذاته وصفاته لأنه يعلمها اجمالا علما بسيطا في ضمن علمه بذاته) واعترض عليه العلامة الدواني بأن الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور أحد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما أية نسبة كانت من العلية وغيرها كيف ولو صح ما ذكروه من كيفية الانطواء لكفى أن يقال من جملة أحوال ذاته تعالى كونه مغاير للممكنات وهو يعلم ذاته بذاته على ما هي عليه من أحواله ومن جملة أحواله كونه مغاير الممكنات فيتضمن علمه بذاته علمه بالممكنات والحال أن العلم بأحد المغايرين لا ينطوي العلم بالمغاير الآخر فالأوجه في بيان كون علمه تعالى بالممكنات حضوريا أن يقال أن الممكنات بأسرها معلومة له تعالى لذاتها من غير انتزاع صورة ومن غير انطواء علمه بذاته علمه بها بل ذوات الممكنات بأنفسها موجودة في علمه في الأزل بوجود اجمالي على ما سبق بيانه وهي باعتبار وجودها الإجمالي عين كلمة (+ج علمه) تعالى ومتقدمة عليها باعتبار كونها موجودات بالوجود الخارجي وهي بالاعتبار الأول مستندة اليه تعالى بالإيجاب وبالاعتبار الثاني مستندة اليه تعالى بالاختيار قال الطوسي في شرح الإشارات في تحقيق كون علمه تعالى بالممكنات حصوريا العاقل لذاته كما لا يحتاج في ادراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عنه من الممكنات إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر إلى هويتها واعتبر ذلك من نفسك انك اذا عقلت شيئا بصورة تتصور بها أو تشخيصها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت لا تحتاج في ادراك تلك الصورة إلى صورة أخرى بل كما تدرك ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تدركها أيضا نفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصورة فقط(-ج أو على سبيل التركيب) واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا نظن أن

كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك من غير انتزاع صورة مع أنك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك تلك الصورة حتى لو أمكن حصول تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك فاحتيج إليه بالعرض لا بالذات ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله في كونه كذلك فإذا لم يحتج القابل في إدراك تلك الصورة إلى صورة أخرى فالفاعل أولى منه في عدم الاحتياج إليها فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن يكون هي حالة وإذا تقدم لك هذا فأقول قد علمت أن الواجب تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين بأن يكون ذاته عالما باعتبار معلوما باعتبار كما مر وحكمت أيضا أن إدراكه ذاته علة لإدراكه لمعلوله الأول لأن إدراك ذاته عين ذاته وذاته علة لذات المعلول الأول فيكون إدراك ذاته علة لإدراك لمعلوله الأول فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته وإدراكه لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير ذاتي فالحكم يكون المعلولين أيضا أعني ذات المعلول (+ج/د الأول) وعقل الواجب تعالى إياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما أعني ذات المعلول الأول مباينا للواجب تعالى والآخر أعني عقل الواجب تعالى إياه متقررا في الواجب تعالى وكما حكمت يكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فالحكم بكونه في المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة بحكمه في ذات الواجب تعالى عن ذلك ثم لما كانت بجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها من المعدومات لحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب تعالى ولا موجودا لا وهو معلول للأول الواجب تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهي عليه من الوجود حاصلة فيها والأول الواجب تعالى يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا يصور غيرها بل بأعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعذب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات التي ذكروها في تحقيق كيفية علمه تعالى بالممكنات من كون الشيء الواحد قابلا (+ج/د وفاعلا) لشيء واحد في كون الواجب تعالى محلا لمعلولاته المتكثرة جدا إلى غير ذلك (+ج انتهى) (-ج هذا ما ذكره الطوسي) واعترض عليه بوجوه الأول أن ما ذكره ابتداء من أن العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عنه لذاته لا صورة غير صورة ذلك الصادر ممنوع فإن الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع جميع صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها فلا يحتاج إلى صورة غير صورة ذاته بخلاف المعلول الأول فإنه ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضور المعلول الأول عند نفسه أيضا فيكون إدراك الواجب لذاته مستلزما لإدراك المعلول الأول فكان قياس إدراك ما صدر عنه على إدراك ذاته قياسا مع الفارق فإن قيل أن المعلول الأول وإن لم يكن من صفات الواجب تعالى لكنه صادر عنه فيجوز أن يكون حاضرا عنده قلنا إصدار الشيء لا يستلزم حضور الصادر عند المصدر وانما يستلزم تصوره بوجه لو كان اختياريا وإلا فلا يستلزم تصوره أيضا الثاني أن قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته (-د ممنوع) لأن تعقل تلك الصورة بنفسها من غير احتياج إلى صورة أخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال أنه اذا تعقل النفس تلك الصورة بنفسها مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة وغير فيه إلى صورة أخرى بل تعقل الصورة إنما هو بعلاقة الحلول أو بعد الحلول مع الصور وتلك الصورة لما كانت حالة في نفس لم يحتج في تعقلها إلى صورة أخرى ولا حلول للمعلول الأول في الواجب فيجوز أن يحتاج في تعقله إياه إلى صورة أخرى فكان هذا أيضا قياسا مع الفارق الثالث أن قوله ولا نظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرطه ممنوع أيضا لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين من كون المتعقل ذات الفاعل أو وصفه وكلاهما منتفيان في المعلول الأول فإنه ليس ذات الواجب ولا وصفه الرابع أن قوله ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لقابله أن أراد أن حصوله بالنظر إلى القابل ممكن وبالنظر إلى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل أوكد فلا يكون دون حصوله للفاعل فمسلم لكن لا يظهر منه أن مطلق الحصول للشيء المجرد كاف في الإدراك لم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الإدراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء الفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابلة انما يفيد لو كان للمعتبر في الإدراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول المقابل وهو ممنوع والحاصل أنه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمرا عرضيا بالنسبة إلى ما صدق عليه من الحصولين ويكون المعتبر في الإدراك أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الإدراك حصول الإدراك وإن أراد به أن حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك ممنوع لأن الحصول القابل نفس العلم دون الحصول للفاعل الخامس أن قوله إذا حكمت بكون العلتين شيئا واحدا إنما حكم بكون المعلولين أيضا واحدا تحكم أو المعلول الأول بالاعتبارات الثلاث التي لا تزيد عليه في الخارج بل عينه في الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الوجود على ما تقرر في محله فالحكم باستلزام اتحاد المعنيين (+ج/د

**والقدرة**: وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمقدور ويجعله ممكن بالوجود موجودة.][503]

وأما الوجود بالفعل: فهو أثر التكوين عندنا فحينئذ تعلقات القدرة [بالمكنات أزليا][504] كلها قديمة غير متناهية وإن كان المقدور حادثا. فإن قيل: إنّ إمكان الممكن أمر ذاتي له، فلا يصلح أثرا للقدرة لأن ما بالذات لا يعلل بالغير بل بإمكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن وذاك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع، فكيف يصح تعلقها به في الأزل ويجعله ممكن الوجود.

قلنا: هذا الإمكان غير الإمكان الذاتي الذي هو عبارة عن كون الشيء في نفسه ممكن الوجود وذاك هو الإمكان بمعنى كون الشيء ممكن الوجود في الفاعل وهذا غير الأول وكلاهما قديمان لأن الحادث هو الوجود بالفعل وهو أثر التكوين.[505]

---

العلتين) اتحاد المعلولين بحكم السادس أن القول يتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي إلى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر الصور الحاصلة فيها على أن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجرد ليس مستقيما على أصول الفلاسفة لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية بالآلات الجسمانية برسم صورها في تلك الآلات وليست لها تلك الآلات موجودة حتى برسم صور المادية فيها ويكون حاضرة عند الواجب بواسطتها بل نفس تلك الجواهر المجردة (– ج ليست) معلولة لذاته بذاته بناء على ما تقرر عندهم من أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد السابع أن علمه تعالى بالمعلول الأول لا يجوز أن يكون عينه اذ لو كان عينه لزم أن يكون المعلول الأول صادرا عنه تعالى بالإيجاب لأن علمه تعالى بالمعلول الأول صادر عنه تعالى بالإيجاب فكذا لا يكون هو عينه واللازم باطل لأن صدور الممكنات عنه تعالى بالاختبار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان قيل الصادر بالاختبار هو الوجود الخارجي التفصيلي للممكنات وما كان عين علمه تعالى هو الوجود الإجمالي العلمي فلا محذور قلنا ثم يثبت عند شارح الإشارات وجودان للممكنات حتى يستقيم لك ذلك القول بل الوجود عندهم هو الوجود الخارجي لا غير فلو كان علمه تعالى بذلك الوجود الخارجي عينه يلزم المحذور المذكور أعني كون ما صدر بالاختبار صادر بالإيجاب لكن يمكن أن يدفع النقض المذكور ويمنع الملازمة بأن يقول معنى كون علمه تعالى بالمعلول الأول عينه كونه عالما به بغير صورة منتزعة منه الا أن هناك صفة حقيقية صادرة عنه بالإيجاب وذات المعلول الأول وهما متحدان فلا يلزم من كون علمه تعالى أبان عينه بالمعنى المذكور يكون المعلول الأول صادرا عنه تعالى بالإيجاب ولو كان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي بسطا لا يليق بهذا المختصر لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار على هذا القدر أولى والقدرة][502]

[503] – ب/ج/د

[504] – ب

[505] +/ب/د [فإن قيل قدم الإمكان الذاتي يقتضي قدم الممكن بالضرورة واللازم باطل قلنا المتصف بالإمكان ماهية الممكن من حيث هي لا مأخوذة بالوجود ولا مأخوذة بالعدم والماهية من حيث هي لا ضير في القول بقدمها أو لا يلزم منه قدم أمر موجود والبرهان انما قام على امتناع قدم أمر موجود غير الواجب وصفاته]

**مطلب الخلاف في تعلقات القدرة:**

وأما النافون للتكوين[506] فافترقوا فرقتين، قال بعضهم: إنّ تعلقات القدرة قديمة بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وهو وقت حدوثه.

وقال بعضهم: إن تعلقاتها حادثة وقت حدوث المقدور؛ وعلى التقديرين الوجود بالفعل أثر القدرة عندهم، ولهذا قالوا: القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة ونحن نقول أنها صفة يستوي عندها طرفي الممكن[507] هذا هو المشهور لكن المفهوم من شرح المقاصد[508] والعقائد[509] وبه صرح الإمام حجة الإسلام[510] أن للمقدرة عند النّافين للتكوين [وهم الأشاعرة][511] تعلقين أحدهما: قبل تعلق الإرادة المخصصة[512] وثانيهما: بعد تعلقها فهي بالنسبة إلى تعلقها الأول مستوية الطرفين،[513] وبالنسبة إلى تعلقها الثاني مؤثرة.[514]

**والحياة:** وهي صفة توجب صحة العلم والقدرة إذ لو لا اختصاصه تعالى بصفة توجب العلم والقدرة الكاملتين لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملين ترجيحا بلا مرجح،[515] فإن قيل اختصاص ذاته بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم والقدرة إن كان لصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية [فلا بد أن ينتهي إلى ما لا يكون اختصاصه

---

506 +ب/ج/د [وهم الأشاعرة]

507 + ب/ج/د [فكان تعلق القدرة بوجود المقدور بناء على أن قولهم متأخرا عن تعلق الإدراك لإرادة وعلى قوله مقدما عليها تقدما ذاتيا إذ التقديم الزماني لا يتصور بين القدماء إلا على القول بحدوث التعلقات]

508 انظر شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني 239/1

509 +ج/د [وشرح النسفية]

510 انظر تهافت الفلاسفة أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) الدكتور سليمان دنيا دار المعارف، القاهرة – مصر الطبعة: السادسة ص 101-102

511 – ج/د

512+ ج/د [لأحد طرفي الممكن]

513 +ج/د [عند القادر]

514 +ج/د [بكون مؤثرة فإن قيل أن التأثير لما كان في القدرة عندهم فما الحاجة إلى تعلقها الأول كان قبل تعلق الإرادة ذاتا لم يكف تعلقها الثاني قلنا كما أن التأثير كان بعد تخصيص أحد طرفي الممكن بالإرادة كذلك تخصيص الإرادة أحد طرفيه وترجيحه لا يكون إلا بعد تساوي طرفيه إذ الحاجة أن المرجح بعد التساوي فاحتيج إلى تعلقها الأول لتصحيح التساوي]= [+ب/ج/د فإن قيل أن إمكان الممكن أمر ذاتي له ولا معنى للإمكان الذاتي إلا تساوي طرفي الممكن فهو لا يكفي التساوي الذاتي في تخصيص الإرادة فما الحاجة إلى إثبات التعلق للقدرة قبل تعلق الإرادة لإثبات التساوي قلنا تخصيص المخصص أحد طرفيه موقوف على تساوي الطرفين عند الفاعل ولا يكفي فيه مطلق التساوي فالتساوي عنده يكون بتعلق قدرة اليه والحاصل أن تعلق القدرة قبل تعلق الإرادة يجعله متساوي الطرفين عند الفاعل وهو الذي يتوقف عليه تخصيص الإرادة]

515 +ب/ج/د [كذا في المواقف واعترض عليه]

بذاته تعالى نصفه آخر][516] [517]فيلزم الترجيح بلا مرجح [ابتداء][518] لأن ذاته تعالى متماثلة لسائر الذوات، [فاختصاصه بصفة لذاته ترجيح بلا مرجح، قلنا: لا نسلم أن ذاته متماثلة لسائر الذوات؛][519] بل هي متخالفة لها بالحقيقة فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح. [520]

**مطلب الخلاف في السمع والبصر:**

**والسمع**: وهي صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى تتعلق بالمسموعات.

**والبصر**: وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات عند جمهور المتكلمين [من الماتريدية][521] وغيرهم؛ خلافا للأشعري وبعض أصحابه، والحكماء [وأبي الحسين البصري[522]][523] فإنهم ذهبوا إلى أن السمع والبصر عبارة: عن العلم بالمسموعات والمبصرات عند حدوثهما فيكونان [حادثين][524] راجعين إلى العلم لا قديمين زائدين على العلم على ما صرح به في المواقف،[525] وشرح التجريد لكن المفهوم من شرح المقاصد[526] إرجاعهما إلى العلم ليس مذهب الأشعري؛ بل لازم لمذهبه حيث قال:" المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الأشعري في الإحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى."[527]

---

[516] –ب/ج/د

[517] +ج/د [وإن كان لذاته]

[518] –د

[519] –ج

[520] +ب/ج/د [ويرد عليه أن يقال فعلى هذا يجوز أن يختص ذاته لذاته بصحة العلم والقدرة والإرادة بلا حاجة إلى صفة أخرى توجب صحة هذا الصفات]

[521] –ب

[522] سبق الترجمة له

[523] –ج

[524] –ب

[525] انظر عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة دار الجيل – بيروت الطبعة الأولى، 1997 127/3.

[526] انظر شرح المقاصد للتفتازاني 69/2

[527] انظر شرح المقاصد للتفتازاني 98/2

ولا يخفى عليك أن لازم المذهب مذهب أيضا، واحتج النافون بوجهين الأول: أنهما تأثر الحاسّة عن المسموعات والمبصر أو مشروطان بتأثرهما وكلاهما محال في حقه تعالى.

قلنا: لا نسلم أنهما كذلك في حقنا إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مقارنا للتأثر، ولا يلزم منه كونهما نفس ذلك التأثير أو مشروطين به، ولو سلم ذلك في حقنا لكن لا نسلم أنهما كذلك في حقه تعالى أيضا، فإن صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا.

الثاني: إن إثبات السمع والبصر في الأزل بدون المسموع والمبصر فيه خروج عن المعقول، قلنا: أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائهما في ذلك الوقت.

فإن قيل: قد ثبت أن الله تعالى صفة متعلقة بالمسموع والمبصر زائدة على العلم فهل له صفة متعلقة بالملموس، والمشموم، والمرزوق غير العلم أيضا يسمى بالإدراك.

قلنا: اختلف فيه[528] [مشايخ أهل السنة من الأشاعرة و الماتريدية على ما سيبينه إنّ شاء الله تعالى.][529]

**الإرادة**

والإرادة: ويرادفها المشيئة عندنا[530] وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع عند تعقلها إذ لا بد من تخصيص أحد الطرفين بمخصص وليس العلم والقدرة ولا غيرهما من الصفات على ما ذكرناه، فثبت أنه الإرادة. وقالت الكرامية: إنّ إرادته تعالى حادثة قائمة بذته[531] وبطلانه ظاهر لعدم جواز قيام الحوادث

---

[528] +ب/ د [منهم من أثبت ومنهم من أنكر]

[529] -ب/ج/د

[530] +ب/د [قال في شرح المقاصد لا فرق بين المشيئة والإدراك والإرادة]= [+ب/ج/د إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة (+ج/د صفة) واحدة أزلية يتناول ما شاء الله من حيث يحدث والإرادة صفة حادثة متعددة تعدد المرادات (-ج هذا كلامه) فإن قيل قد تقرر في كتب الفقه الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة فإنهم قالوا لو قال لامرأته شئت طلاقك يقع الطلاق إذا نوى ولو قال أردت طلاقك ونوى الطلاق (لا +ج/د) يقع وعللوه بأن المشيئة تنبئ عن الوجود لأنها مأخوذة من الشيء وهو اسم للوجود عندنا فكان قوله شئت طلاقك أوجدته وإيجاد الشيء إيقاعه بخلاف الإرادة لأنها لا تنبئ عن الوجود لأنه في اللغة عبارة عن الطلب والطلب لا يقتضي الوجود أجيب بأن هذا الفرق إنما هو في صفة العباد وأما في صفة الله تعالى فلا فرق بين المشيئة والإرادة لأن ما شاء الله كائن البتة وكذا ما أراده لعدم عجزه بخلاف العباد واعلم أنه لا خلاف في أنه تعالى مريد وإنما الخلاف في معنى إرادته وحدوثها وقدمها فقال جمهور أهل السنة]

[531] +د [وهي غير المشيئة القديمة القائمة بذاته تعالى]

بذاته تعالى [ولأن صدور الحوادث عنه تعالى يتوقف على إرادة أخرى، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل أو ينتهي إلى إرادة قديمة وهو المطلوب.][532] وقالت معتزلة البصرة: إنّ إرادته تعالى حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه أظهر، فإن قيام الصفة بنفسها محال. وقال[533] النجار[534] منهم: إنّ إرادته تعالى عبارة عن كونه غير مكره ولا ساه،[535] [وقال الكعبي،[536] والبغدادي[537] منهم: إنّ إرادته لفعله عبارة عن علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره عبارة عن الأمر به حتى أن ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا والكل باطل على ما في محله.][538]

وقال أبو الحسين منهم: أن إرادته تعالى عبارة عن علمه بنفع في الفعل ويسميه بالداعية وهو باطل أيضا؛ لأن الداعية مقدم على الإرادة [لأنه إذا حصل علم أو ظن بكون الفعل زائدا في المصلحة يميل إليه ويريد ولأنه منتقض بالعطشان المخير بين قدحين متساويين لأنه لا بد له من ميل إلى أحدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في النفع.][539]

[ وقال الحكماء: إن إرادته تعالى عبارة عن تمثل جميع العالم من الأزل إلى الأبد في علمه السابق مع أوقاته المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كل موجود في واحد من تلك الأوقات ويسمونها بالعناية الأزلية][540] [541]التي يقتضي إفاضة نظام وجود العالم على هذا الترتيب المشاهد وهذا قول بالإيجاب وقد أبطلناه.

---

532 – ج

533 +ج [البغداديون]

534 أبو عبد الله الحسين بن محمد ابن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين. وقيل: كان يعمل الموازين. وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام، فرفسه، فيقال: مات منها بعد تعلل. ذكر النديم أسماء تصانيف النجار، منها: (إثبات الرسل)، وكتاب (القضاء والقدر)، وكتاب (اللطف والتأييد)، وكتاب (الإرادة الموجبة)، وأشياء كثيرة. انظر سير أعلام النبلاء 554/10.

535 + ج [ولفعل غيره عبارة عن الأمر به]

536 سبقت الترجمة له

537 سبقت الترجمة له

538 – ج

539 – ج

540 –ب

541 +ب [وقال الحكماء إنها عبارة عن عناية أزلية]

**الكلام**

والكلام: اعلم أنه لا خلاف في أنه تعالى متكلم وإنما الخلاف في معنى كلامه، وقدمه، وحدوثه لأن ههنا قياسين متعارضين أحدهما:[542] أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما:[543] أنه كلامه مؤلف من الحروف والأصوات وكل ما هو كذلك حادث، فكلامه حادث.[544] فافترقوا بحسب عدد مقدمات القياس إلى أربع فرق؛

فالحنابلة قالوا: كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وأنه قديم حتى قال بعضهم جهلا أو تأدبا بقدم الجلد والغلاف فهم صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى الثاني.

والكرامية وافقوا الحنابلة: في أن كلامه تعالى حروف وأصوات قائمة بذاته تعالى لكنهم قالوا إنّه حادث بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهم صححوا القياس الثاني ومنعوا كبرى الأول. والمعتزلة: قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف [كما ذهب إليه الفرقتان][545] لكنهم قالوا أنها ليست قديمة قائمة بذاته تعالى؛ بل حادثة يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو لسان جبرائيل أو لسان النبي عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما عندهم أنه خالق الكلام في بعض المحال[546] بناء على عدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهم صححوا القياس الثاني ومنعوا صغرى الأول.

وجمهور أهل السنة [من الأشاعرة والماتريدية][547] قالوا: كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات؛ بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم[548] فهم صححوا القياس الأول ومنعوا صغرى الثاني. ولا عبرة لكلام الحنابلة والكرامية لظهور بطلانهما؛ وبقى النزاع مع المعتزلة وهو في التحقيق راجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، فإن مشايخنا[549]

---

542 +ب/ج/د [ينتج قدمه]

543 +ب/ج/د [ينتج حدوثه]

544 +ب/ج/د [اضطروا في قدح أحدهما وتصحيح الآخر ضرورة امتناع اجتماع النقيضين]

545 - ج

546 +ب/ج/د [لا من قام به الكلام]

547 - ج

548 +ب/ج/د [مناف للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة به آمر وناه ومخبر يدل عليه بالعبارة إذا عبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فإنجيل وبالعبرية فتوراة فالاختلاف في الألفاظ دون المعنى]

549 حاشية الدسوقي لأم البراهين ص 114، أصول الدين للبزدوي ت هانز بتر لنس المكتبة الأزهرية للتراث 2002 ص 62

لما أثبتوه قالوا إنّه كلامه تعالى قديم قائم بذاته تعالى، والمعتزلة لما نفوه وحصروا الكلام على اللفظي مطلقا في حقنا وفي حقه تعالى، قالوا: إنّ كلامه تعالى لفظي مؤلف من الأصوات والحروف الحادثة فيكون حادثا، وأن مدلول اللفظي الذي سميناه كلاهما نفسيا ليس شيئا غير العلم في الخبر والإرادة في الأمر والكراهة في النهي حتى لو وافقونا في إثبات[550] النفسي يقولون بقدمه أيضا، واحتج المعتزلة بوجوه: الأول أنه علم بالضرورة من الدين أن القرآن هو هذا المؤلف من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد الإجماع.

الثاني أن ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القران من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروءا مسموعا محفوظا معجزا مفصلا إلى السور والآيات منسوخا كلها إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم.

قلنا في الجواب عنهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله حقيقة بطريق الاشتراك اللفظي على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند عامة الأصوليين، والفقهاء، والقراء، واليه يرجع تلك الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ: من أنه مجاز فيه فليس معناه أنه غير موضوع له؛ بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات هو النفسي ونسميه اللفظي المؤلف به الكلام إنما هو باعتبار دلالته عليه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية[551] فهذان الوجهان لا يقومان حجة علينا؛ بل إنما يقومان حجة على الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ المركبة من الأصوات والحروف ونحن لا نقول به؛ بل نقول بحدوثها.[552] [لكن إطلاق هذين اللفظين على هذا المؤلف الحادث ليس بمجرد كونه دالا على المعنى القديم، بل لكونه مخلوقا لله تعالى كما أن إطلاقهما على المعنى القديم لكونه صفة أزلية لله تعالى][553]

الثالث: أن كلامه تعالى لو كان أزليا لزم الكذب في إخباره لأن الإخبار بطريق المضي كثير في كلامه مثل؛ إنا أرسلنا نوحا، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الأزل. الرابع: أنه لو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور،

---

550 +ب/ج/د [الكلام]

551 +ب/ج/د [بل في إثبات الكلام النفسي]

552 +ب/ج/د [لكن إطلاق لفظي كلام الله والقرآن على اللفظي ليس بمعنى صفة الله تعالى بل بمعنى مخلوق الله وإطلاقهما على النفسي بمعنى صفة الله تعالى]

553 −ب/ج

والنهي بلا منتهى، والإخبار بلا سامع، والنداء والاستخبار بلا مخاطب؛ لأن كلامه مشتمل على ذلك كله واللوازم كلها عبث.

قلنا: أن كلامه في الأزل ليس بماض، ولا حال، ولا استقبال، ولا أمر، ولا نهي، ولا خبر، ولا غير ذلك. وإنما يصير أحد هذه الأقسام مما لا يزال بحسب التعلق.[554] فإن قيل: وجود المقسم بدون أحد أقسامه محال قلنا: نعم؛ إلا أنه في المقسم والأقسام الحقيقي وأما في الأقسام الحادثة بحسب التعلق كما نحن فيه فيجوز فيه وجود المقسم بدون الأقسام، وقد يجاب عنه[555] أيضا: بأن العبث هو الخطاب إلى المعدوم في حال عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طالبا للفعل من سيكون فلا عبث فيه[556] كما في طلب الرجل لعلم ولده الذي أخبره الصادق بأنه سيولد[557] واستدل مشايخنا بأنه لا خلاف في كونه تعالى متكلما و معنى المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في جسم آخر على ما زعمه المعتزلة، لأنه بَيِّنَ البطلان، ومخالف للعرف، واللغة.

[558]فالكلام هو القائم بذاته تعالى [ولا يجوز أن يكون هو اللفظي الحادث لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى][559] فتعين أن يكون هو المعنى القديم إذ لا ثالث يطلق عليه الكلام. والقرآن وهو الذي نسميه بالكلام النفسي القديم المغاير للعلم والإرادة لكن اختلفت عباراتهم في تعيينه، فقال بعض المحققين: إن من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبارا أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس[560] وحديثها؛ وتوضيحه؛ ما قاله المولى الخيالي: "إلى أن المعنى الذي نجده في أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الأولية"[561] فإن قولنا: زيد قائم وزيد يثبت

---

[554] +ب/ج/د [يعني قام بذات الله تعالى في الأزل بإخباره عن إرسال نوح وقول موسى وعيسى مطلقا وذلك الإخبار موجود أزلا باق أبدا فقيل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه أنّا نرسل نوحا ويقول موسى وعيسى وبعد الإرسال وصدور القول عن موسى وعيسى أنّا أرسلنا وقال موسى وعيسى فالتغيير في الحقيقة في لفظ الخبر لا في اختباره القائم بذاته تعالى]

[555] +ج/ د [عن الرابع]

[556] +ج/ د [فيجوز]

[557] +ب/ج/د [كما في خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواهيه كل مكلف يولد إلى يوم القيامة] (+د ولهم وجوه أخرى مذكورة في المفصلات مع أجوبته)

[558] +ب/ج/د [لأن معنى الضارب في العرف واللغة من قام به الضرب لا من أوجده]

[559] –ب

[560] + ب/ج /د [القديم المغاير للعلم والإرادة]

[561] حاشية المولى الخيالي على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني طبعة 1308 هجرية، نشر إسطنبول غير محقق ص 176.

له القيام واتصف زيد بالقيام إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد، ولا شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة بتغير الألفاظ فليس ذلك المعنى الواحد[562] عين مدلول اللفظ.

**مطلب الخلاف في الكلام النفسي**

والحاصل أن الكلام النفسي: صفة قائمة بنفس المتكلم موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والإرادة متغايرة لهما لا وجودا ظليا بمعنى أن صورتها حاصلة عند النفس كسائر المعقولات ضرورة أن الموجودة في نفس المتكلم إذا قالوا صلوا هو طلب الصلاة لا صورة ذلك الطلب كصورة السماء عند تعقلها وكذا الموجودة فيها إذا قالوا زيد قائم هو النسبة التامة الخبرية لا صورتها، ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة ومخبرة بها.[563]

هذا وقال في بعض شروح التجريد: اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى الألفاظ والعبارات، وأخرى يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى مثل صفة العلم والقدرة وإنما يختلف ويتعدد بحسب تعلقها والمراد بالثاني هو ما ذكرناه آنفا.[564]

ولصاحب المواقف مقالة مفردة في تعيين الكلام النفسي ومحصوله: "أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير"[565]. فالشيخ الأشعري ومن تبعه لما قال الكلام: "هو المعنى النفسي" فَهِمَ أصحابه منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وهو القديم عنده وأما الألفاظ والعبارات، فإنما يسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة.

حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه كما قال المعتزلة، لكنها ليست كلامه حقيقة عنده وهذا الذي فَهِم الأصحاب من كلامه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من

---

[562] +ب/ج [المسمى بالكلام النفسي وحديثها]

[563] +ب/د [وتحقيقه ما ذكره ابن حاجب في مختصر المنتهى أي الكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم إما كونه نسبة فالعلم به ضروري وإما كونها قائمة بالمتكلم فلأنها لو لم تقم به لزم أن يكون نسبته خارجية عن المتكلم إذ لو كانت ضرورة أن الثابت من النسبة أنا ثابت في نفس المتكلم أو ثابت في الخارج واللازم باطل لأن النسبة الخارجة عن نفس المتكلم لا يتوقف حصولها على بعقل مفرد بها وهذه النسبة يتوقف حصولها على تعقل مفرديها فيكون قائمة بالمتكلم]

[564] +ب/د [ولعل مراده بالكلام النفسي على المعنى الأول ليس بمعنى القائم بالنفس بل بمعنى ما يقابل اللفظي وإلا فلا وجه]

[565] انظر المواقف للإيجي ج 3 ص 141

الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كونه المقروء، والمحفوظ، والمسموع كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك من المفاسد.

فوجب حمل الكلام الشيخ[566] على أنه أراد بالمعنى هو المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة[567] فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ الحادث، والملفوظ قديم،[568] والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث هذه الأشياء من الكتابة، والحفظ حادث، والقراءة دون حدوث المكتوب، والمحفوظ والمقروء جمعا بين الأدلة وهذه الذي ذكرناه؛ وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة؛ قال[569] في شرح المواقف[570] هذا المحمل الكلام مما اختاره[571] [محمد الشهرستاني[572]][573] ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى ملة الإسلام واعترض عليه من وجوه"[574].

أما أولا: فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد وَهْم، فإن تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف من كلام الله إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر، وأما إذا اعتقد أنه[575] ليس صفة قائمة بذاته تعالى؛ بل هو دال على الصفة القائمة بذاته[576] فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر أهل السنة، وما علم من الدّين ضرورة كون ما بين

566 المقصود بالشيخ هنا هو الأشعري

567 +ب/ج/د [فيكون حادثا فلا يجوز قيامها بذات الله تعالى]

568 + ب/ج/د [فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في تلفظنا لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ والترتب والكتابة والقراءة والحفظ كلها حادثة والملفوظ والمرتب والمكتوب والمحفوظ والمقروء واحد قديم قائم بذات الله تعالى]

569 +ب/ج/د [الشريف العلامة]

570 انظر شرح المواقف للشريف الجرجاني ج 8 ص 104.

571 +ب/ج [الشيخ]

572 انظر نهاية الإقدام في علم الكلام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) تحقيق: أحمد فريد المزيدي دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى /1425 هـ ص 109

573 –ب/ج

574 انظر المواقف للإيجي 142/3-143.

575 +ج/د [ليس كلام الله تعالى]

576 +ج/د [مخلوقا له وليس من مخترعات البشر]

الدفتين كلام الله تعالى حقيقة[577] [بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة وبالذات لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى.][578]

وأما ثانيا: فلأن قياس اللفظ بذاته تعالى ينافي النسخ[579] لكونه قديما لا يقبل الزوال أصلا، ولا معنى لإرجاع النسخ إلى التلفظ فإن كثيرا من الآيات منسوخة والتلفظ بها غير منسوخة[580]

وأما ثالثا: فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحدا ليس بماض، ولا حال، ولا استقبال، ولا أمر، ولا نهي وإنما يصير أحد هذه الأقسام بحسب التعلق فيما لا يزال على ما مروا وهذا المعنى لا يصدق على الكلام اللفظي لأن اللفظي لا يخلو عن أحد هذه الأقسام وما يقوم بذاته تعالى ليس كذلك.[581]

وأما رابعا: فلأن كون الحروف والأصوات قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة.[582]

وأما خامسا: فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من ألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء في ذاته تعالى وعدم اجتماعها فينا لقصور الآلة فهذا الفرق إن أوجب اختلاف هذه الحقيقة الواحدة؛ فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ، وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه الذي هو من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته تعالى الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقين.[583]

---

[577] + ب/ج/د [بمعنى مخلوق له دال على صفته القديمة القائمة بذاته وهو الكلام الحقيقي لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى فلا وجه لارتكاب القول بقدم الألفاظ لما ذكره من المحذور]

[578] –ب/ج/د

[579] : ب [الشيخ]

[580] +ب/ج/د [والجواب عنه أن قيام اللفظ بذاته تعالى إنما ينافي النسخ لو كان في معنى النسخ وقع الكلام القديم وليس كذلك بل معناه انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم القائم بذاته تعالى يجوز أن ينقطع تعلقه بالمكلف لأمر يقتضيه الحكمة الإلهية مع قيامه بذاته تعالى]

[581] +ب/ج /د [والجواب عنه أنه إن أراد اللفظي غير المرتب الأجزاء الذي نحن بصدده لا يخلو عن أحد هذه الأقسام فممنوع بل هو أولى بالمسألة وإن أراد أن اللفظي المرتب الأجزاء في الخارج فلا يخلو عنه فمسلم لكنه لا يضر]

[582] +ب/ج/د [والجواب عنه لا نسلم أن ما يقوم بذاته تعالى من الحروف المرتب من قبيل الأعراض السيالة حتى يستحيل وجودها بلا سيالة لجواز أن يكون القائم بذاته تعالى مخالفا بالحقيقة لما يقوم بلسان القاري]

[583] +ب/ج/د [والجواب عنه سلمنا أن الفرق المذكور أوجب اختلافهما في الحقيقة وقوله فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس ألفاظ الممنوع لجواز أن يكون الترتيب والتعاقب الخارجي من خواص الألفاظ القديمة فينا]

وأما سادسا: فلأنه يستلزم ألا يكون فرق بين قيام لمع وملع في النفس لا فرق إلا بترتيب الأجزاء.[584]

[وأما سابعا: فلأن قيام اللفظ بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم بعض، ولا من الأشكال المرتبة الدّالة عليه غير معقول لأنّا لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا لفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا][585]

وأما [ثامنا]:[586] فلأنه لفظ القرآن ولفظ كلام الله إن كان اسما مخصوص اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ألا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى؛ بل مثله وهو باطل ضرورة أن ما يقرأه كل أحد هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام وإن كان اسما للنوع القائم بذاته مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون إطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فحينئذ يصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل أيضا، وإن جعل من قبيل كون الوضع عاما والموضوع له خاصا يلزم أن يوصف كلامه حقيقة بالحدوث ضرورة أن ما قرأناه كلام الله تعالى حقيقة على هذا التقدير وهو حادث ولا مخلص عنه.[587]

[إلا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد القائم بذاته تعالى، وأجيب: عن الأول بأن محصول ما ذكرناه من المفاسد راجع إلى ما ذكرناه من الوجهين الأولين من وجوه المعتزلة، ومحصول ما ذكرناه المعترض إلى ما ذكرناه في الجواب عنهما فكان هو هو فلا يلزم منه قدم اللفظ لجواز أن يكون حادثا مع كونه قرآنا حقيقة على ما بيناه.

---

[584] +ب/ج/د [والجواب عنه أن مقصوده ليس نفي الترتيب الموضع والهيئة التآلفية التي لا يكون الكلمة كلمة بدونه ولا تتم الدلالة على المعاني الوضعية بدونه بل مراده نفي الترتيب الخارجي والتعاقب اللفظي الذي ينافي اجتماع الأجزاء في الخارج لأنه محال في حقه تعالى ولازم في حقنا بطريق جري العادة لقصور الترتيب بالمعنى الأول فليس بمحال في حقه تعالى بل هو لازم له على القول بقدم الألفاظ]

[585] –ب/ج/د

[586] : ب/ج/د [سابعا]

[587] +ب/ج/د [والجواب أنا نختار الشق الأول ويمتنع لزوم المثلية مستندا بجواز أن يكون قرآننا لإظهار الإيجاد أولا فساد في حدوث الظهور ونختار الثاني أيضا وما ذكر فيه بأنه يلزم نفيه عنه حقيقة أن أراد به صدق سلبه عنه فالملازمة ممنوعة إذ لا يجوز سلب النوع عن فرد من أفراده وإن أراد به سلب كون لفظ القرآن موضوعا بإزائه بخصوصه أو سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ألا يرى أن لفظ الإنسان غير موضوع بإزاء زيد مثلا وليس مسماه أيضا أنه من أفراده ولكن العاقل لا يلزم أن لا يسمى القائم بذاته تعالى بالقرآن فالجواب اختار الشق الأول كما ترى أو نختار الشق الرابع ويقال أن لفظ القرآن ليس موضوعا بإزاء القائم بذاته تعالى بخصوصه ولا بإزاء النوع بخصوصه بل هو موضوع بإزائهما بالاشتراك اللفظي]

وعن الثاني بأنه إنما ينافي النسخ لو كان معنى النسخ وقع الكلام القديم وليس كذلك؛ بل معناه انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم قد يتعلق بالمكلف فإذا طرأ عليه العوارض من الجنون أو العجز انقطع تعلقه ثم إذا زال عاد التعلق.

وعن الثالث بأنه إن أراد أن اللفظي الغير المرتب الأجزاء الذي نحن بصدده لا يخلو عن أحد هذه الأقسام فممنوع؛ بل هو أول المسألة وإن أراد أن اللفظي المرتب الأجزاء في الخارج لا يخلو عنه مسلم لكنه لا يضر.

وعن الرابع بأنا لا نسلم أن ما يقوم بذاته تعالى من الحروف الغير المرتب من قبيل الأعراض السيالة حتى يستحيل وجودها بلا سيالة لجواز أن يكون القائم بذاته تعالى مخالفا بالنوع لما يقوم بنفس الحافظ.

وعن الخامس بأنا سلمنا أن الفرق المذكور أوجب اختلافهما بالحقيقة، وقوله فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ ممنوع لجواز أن يكون الترتيب والتعاقب الخارجي من خواص الألفاظ القائمة فينا.

وعن السادس بأن مقصوده ليس نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية التي لا تكون الكلمة كلمة بدونه ولا تتم الدلالة على المعاني الوضعية بدونه؛ بل مراده نفي الترتيب الخارجي والتعاقب الفعلي الذي ينافي اجتماع الأجزاء في الخارج لأنه محال في حقه تعالى، ولازم في حقنا بطريق جري العادة لقصور آلتنا و أما الترتب بالمعنى الأول فليس بمحال في حقه تعالى؛ بل هو لازم له على القول بقدم الألفاظ وعن التتابع بأنه مبني على حمل رتب الأجزاء على نفي الترتيب الوضعي وليس كذلك على ما عرفت في السادس وعن الثاني من اختيار الشق الأول أولا وبمنع لزوم المثلة مستندا بجواز أن يكون قرتنا إظهارا لا إيجادا ولا فساد في حدوث الظهور، وباختيار الشق الثاني ثانيا، وما ذكر من أن يلزم صحة نفيه إن أراد به صدق سلبه عنه فالملازمة ممنوعة إذ لا يجوز سلب النوع عن فرد من أفراده، وإن أراد به سلب كون لفظ القرآن موضوعا بإزائه بخصوصه أو سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع؛ ألا يرى أن لفظ الإنسان غير موضوع بإزاء زيد مثلا وليس مسماه لكن العاقل لا يلتزم أن لا يسمى القائم بذاته تعالى بالقرآن.][588]

وقال بعض المتأخرين: [589]إن كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وكذا الكلمات المرتبة بها في علمه الأزلي قديمة بحسب وجودها العلمي كسائر

---

[588] –ب/د/ج

[589] +ج/د [في تحقيق الكلام النفسي]

الممكنات والكلمات لا تعاقب بينهما في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود العلمي كلام نفسي، وبحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يرد على المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بالغير، وعلى الكرامية من كون محلا للحوادث، وعلى الحنابلة من قدم الحروف والأصوات المتعاقبة، وعلى قدماء أهل السنة من عدم كون الألفاظ والحروف مطلقا قرآنا؛ بل القرآن هو المعنى فقط. وعلى صاحب المواقف من الاعتراضات المذكورة، فإن قيل: إنّ ما عدا من الصفات الثمانية هي تلك الصفة الأزلية التي هي مبدأ التأليف أو ما يسمى كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة بها في علمه الأزلي أو كلاهما وعلى كل تقدير يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية؛ قلنا: هي تلك الصفة الأزلية وما سمى كلاما نفسيا عبارة عن علمه بالكلمات المرتبة بالوجود الخارجي أي الكلام اللفظي الحادث، فعلى هذا يكون معنى التكلم من قام به التكلم لا الكلام، وإلا لزام صحة اتصاف الباري تعالى لكل من الممكنات بوجودها العلمي [وهو باطل.][590]

[وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنه من مزالق الأقدام، ومطارح الأفهام، وقد كلّ فيه إفهام الأقوام وهو صفة قائمة بذاته تعالى ضرورة أن صفة الشيء لا يقوم بغيره وفيه رد على المعتزلة قديمة ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى][591]؛ [لأن الممكنات كلها موجودة في علمه الأزلي في الكلام اللفظي، فلو جاز اتصاف الباري بكونه متكلما باعتبار الوجود العلمي للكلام اللفظي فكذلك يجوز اتصافه بالمشتق أيضا لكل ممكن باعتبار الوجود العلمي وهذا باطل. والحاصل أن أهل السنة [من الأشعرية والماتريدية][592] اتفقوا على أنه تعالى متكلم بكلام نفسي أزلي قائم بذاته تعالى، ثم اختلفوا في تحقيق الكلام النفسي على الوجه الذي ذكرناه.

واختلفوا أيضا في أنه تعالى هل هو متكلم في ذاته تعالى هل هو متكلم بالمكلمية الأزلية كما أنه متكلم فيه، فذهب الأشعري إلى أنه متكلم في الأزل مستدلا بقوله تعالى " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"[593] وذهب أكثر الماتريدية إلى عدمه. وقال ابن الهمام في المسايرة[594]: "وهو عندي حسن[595]." مستدلا بأن معنى الكلمية لا يراد به هنا نفسي

[590] – ج/د

[591] – ب/ج/د

[592] –ب

[593] سورة النساء 164

[594] كتاب المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة للعلامة الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة 681 راجع أصولها وعلق عليها الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الأولى نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم 201.المطبعة المحمودية التجارية بمصر دون تاريخ

[595] المسايرة في علم الكلام لابن الهمام ص 34.

الخطاب الذي يتضمنه الأمر والنهي كاقتلوا المشركين ولا تقربوا الزنا لأن معنى الطلب ينتظم الخطاب بلا قسميه والطلب داخل في الكلام القديم الذي به كان الباري متكلما فكذا الخطاب؛ بل إما يراد به سماع معنى " اخْلَعْ نَعْلَيْكَ"[596] مثلا وإفهامه ومعنى " وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ"[597].

وحاصل هذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم بأسماعه وإفهامه بلا واسطة معناه ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الأسماع، ويمكن أن يقال نصرة للأشعري بأن الذي انتبه الأشعري هو الكلمية والتكليم بمعنى آخر غير الأمرين الذي ذكرهما في المسابرة ببيانه أن المتكلمية والكلمية كلاهما مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين فالمتكلمية والتكلم مأخوذان منه باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له اتفاقا وأما المكلمية والتكليم فيهما مأخوذان عند الأشعري من الكلام القائم بذاته تعالى أيضا لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمتكلف بناء على أصله من جواز تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذي سيوجد فالمكلمية التي أثبتها الأشعري هو المكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم والماتريدية لما لم يجوزوا تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم نفوا المكلمية بهذا المعنى وفسروا التكلم في قوله تعالى وكلم الله موسى بالإسماع فان قيل تعلق الخطاب بالمكلف قد ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع أجيب بأن المنقطع هو التعلق التحيزي وهو حادث إما التعلق الأزلي المعنوي فلا ينقطع وهو صفة قائمة بذاته تعالى [ضرورة أن صفة الشيء لا يقوم بغيره][598] كما تقدم وفيه رد على المعتزلة قديمة كما تقدم][599] وفيه رد على الكرامية ليس من جنس الحروف والأصوات، وفيه رد على الحنابلة على ما ذكرناه.

[ثم أراد أن يبين أن لفظ القرآن كما يطلق على النظم المتلو كذلك يطلق على الكلام النفسي القديم فقال والقرآن كلام الله تعالى.][600] [وما روي مرفوعا عليه السلام قال: ''القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق[601]][602] ومن قال إنه

---

[596] سورة طه 12

[597] سورة طه 17

[598] ـب/د

[599] ـ أ / ب

[600] ـ ج

[601] روى ابن عدي عن أبي هريرة مرفوعا القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق من قال غير ذلك فهو كافر وهو موضوع ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعا وفي إسناده مجاهيل وقال في الميزان موضوع وقد أورده صاحب اللآلئ في أول كتابه وذكر له شواهد وأطال في غير طائل فالحديث موضوع تجرأ على وضعه من لا يستحي من الله تعالى عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون وصار بذلك على الناس محنة كبيرة وفتنة عمياء صماء والكلام. انظر الفوائد المجموعة للشوكاني باب فضل القرآن رقم 54 ص 313.

[602] ـب

مخلوق فهو كافر بالله"[603] تعالى. وعليه ينبغي أن يحمل ما نقل من مناظرة أبي حنيفة وأبو يوسف ستة أشهر، ثم استقراريهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر،[604] وإلا فلا نزاع في كون الألفاظ المتلوة المسموعة المنظومة مخلوقا لله تعالى ولا في إطلاق لفظ القرآن عليها حقيقة بالاشتراك اللفظي، وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي ونفيه على ما بيناه. [وغاية لزوم الاشتراك بين المعنى القديم واللفظ الحادث ولا محذور فيه.] [605]

ثم اختلفوا فيه أن لفظ القرآن وكذا لفظ كلام الله هل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه من جبرائيل أو نبيه حتى أن ما يقرأه كل أحد سواه يكون مثله لا عينه، أو هو اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه كل أحد عينه لا مثله. وعلى التقديرين هل هو اسم للمجموع بحيث لا يصدق على البعض إلا مجازا أو اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء. وأكثر المحققين على الثاني من كل منهما.

**مطلب الخلاف في سماع القرآن:**

فإن قيل: فعلى هذا فكل أحد منا يسمع كلام الله ويقرأه حقيقة وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي القائم بذاته وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة وبقراءته إظهاره فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كلم الله تعالى قلنا فيه أوجه: أحدها: وهو اختيار [الغزالي][606] وطريقة الأشعري ومن تبعه، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف[607] كما يُرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كيف[608] [ وهذا على مذهب من يُجَوِّز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن بسماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة.][609] [610]

---

[603] المعجم الصغير للطبراني ج 289/2 و الأسماء والصفات للبيهقي باب الفرق بين التلاوة ج 2/ 19.

[604] المناظرة وردت في كتاب "الحيدة قصة المناظرة بين المؤلف وبشر المريسي في مسألة خلق القرآن للإمام عبد العزيز بن يحي الكناني (ت 240هـ) تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية بيروت ص 29. ، انظر شرح المقاصد في علم الكلام 100/2

[605] – ج/د

[606] – ج/د

[607] +د [على خلاف العادة]

[608] انظر شرح المواقف 156/4

[609] –ب/ج/د

[610] +ب/ج/د [ولا جهة بناء على أصلهم من أن الرؤية والسماع يجوز أن يتعلقا بكل موجود حتى الذوات والصفات والكلام النفسي موجود وثانيها وهو طريقة أبي منصور الماتريدي ومن تبعه الإسفراييني]

وثالثها: أنه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله؛ أنه تعالى أكرم موسى عليه السلام فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه، وهذا قول الشيخ أبي منصور الماتريدي[611] ومن تبعه، والأستاذ الاسفراييني[612]

وبالجملة أن قولهم إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية، وقولهم إنه حكاية عن كلام الله ومماثل له، وإنما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية، وقولهم إن كلام الله ليس مخلوقا ولا قائما بلسان أو قلب ولا حالا في مصحف أو لوح، فباعتبار كونه عبارة عن المعنى النفسي القائم بذاته تعالى وقولهم إنه مخلوق لله تعالى [وحادث فيراد به الكلام اللفظي المرتب الأجزاء ولا كذب فيه.

أما عند المعتزلة: فلوجهين أحدهما: أن الكلام عندهم من قبيل الأفعال لا من قبيل الصفات الذاتية، لأنه عبارة عندهم عن خلق الألفاظ في جسم على ما ذكرناه، والكذب في الأفعال قبيح لا يجوز على الله تعالى.

وثانيهما: أنه يناف المصلحة لارتفاع الوثوق عن إخباره وفي ذلك فوات مصالح لا يحصى والأصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز الإخلال به.

وأما عندنا فلأنه نقض يجب تنزيه الله تعالى عنه، ولأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما لعدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى فيلزم أنه يمتنع عليه الصدق لعدم زوال القديم وهو بَيِّن البطلان والإجماع، والأنبياء، والأولياء، والعقلاء، على صدقه ولزوم الدور ههنا ممنوع تأمل.][613] [614]

والأدلة الشرعية كلها من الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع راجعة إليه أي إلى الكلام النفسي القائم بذاته إذ لا حكم إلا لله تعالى على ما عليه الجمهور. وقيل: إن الكتاب راجع إلى النفسي القائم بذاته تعالى، والسنة راجعة إلى

---

[611] انظر كتاب التوحيد للإمام الماتريدي (ت 333هـ) ص 59.

[612] +ب/ج/د [وهذا بناء على أن سماع الكلام النفسي محال عنده لأنه ليس من متعلقات السماع عنده بخلاف الأشعري فإن الكلام النفسي من متعلقات السماع عنده لكونه أمر موجودا فصار معنى قوله تعالى كلم الله موسى تكليما أنه سمع كلامه لموسى عليه السلام لكن المسموع عند الأشعري هو النفسي بلا صوت وعند الماتريدي هو الصوت الغير المكتسب للعباد الدال على الكلام النفسي وثالثها أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ولذا خصّه باسم الكليم]

[613] – ب/ج/د

[614] +ب/د [وقولهم أنه مخلوق فباعتبار كونه كلاما لفظيا مرتب الأجزاء ولا مبدل له لقوله تعالى لا مبدل لكلماته لا ناسخ له من مبني وكتاب بعده أو لا أحد يقدر على تحريفه تحريفا شائعا كما فعل بالتوراة]

النفسي القائم بذات النبي عليه السلام، والإجماع راجع إلى النفسي القائم بذات المجتهدين المجمعين، والقياس إلى ذات القياسين.[615]

**التكوين**

والتكوين: وهو مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وما وقع في عبارة بعض مشايخنا في تفسيره من نحو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود فمبني على المسامحة، ومرادهم مبدأ الإخراج أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون صفة حقيقة، ثم هو معنى بسيط قائم بذاته تعالى تختلف أسماؤه، وتكثر أنواعه بحسب اختلاف الآثار؛ فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تحليقا، ومن حيث حصول الأرزاق ترزيقا ورزقا، وحصول الصورة تصوير، والحياة إحياء، والموت إماتة، والوجود إيجاد إلى غير ذلك، والكل راجع إلى التكوين العام.[616]

فإن قيل: سلمنا أنه عبارة عن مبدأ الإخراج لا نفس الإخراج، وأنه قديم لكن لا نسلم أن ذلك القدرة غير كيف[617] وقد قالوا إن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة، [فيكون عبارة عن القدرة المقارنة للإرادة، قلنا: قد مر أن أثر القدرة عندنا ليس التأثير؛ بل صحة المقدور من القادر فلا بد لنا من مبدأ التأثير بعد ترجيح اللإرادة وهو المسمى بالتكوين.

وما قيل إن القدرة صفة مؤثرة][618] فإنما هو قول منكري التكوين [من الأشاعرة][619] للممكن لا قول مشايخنا.[620]

---

[615] +ب [والقياس راجع إلى النفس القائم بذات القياسين والحق هو الأول لأن أصل الكل الكتاب و السنة بقوله تعالى "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" و أما الإجماع فلأن أصله أما الكتاب أو السنة وأما القياس فلأن أصله أما معقول الكتاب أو السنة أو الإجماع وعلى التقادير يرجع إلى الكتاب والكتاب هو الكاشف عن الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى فيكون الكل راجعا إلى الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى]

[616] +ب/ج/د [والمكون وليس كل منها على تفاصيلها صفة حقيقية زائدة على التكوين كما قيل لأن فيه تكثير للقدماء جدا فإن قيل سلمنا أنها راجعة إلى صفة التكوين]

[617] +ب/ج/د [وأن التكوين عبارة عن مبدأ الإخراج لا نفس الإخراج لكن لا نسلم أن ذلك المبدأ غير القدرة لم لا يجوز أن يكون عين القدرة كما قال الأشاعرة قلنا قدم أن أثر القدرة عندنا ليس التأثير بل صحة المقدور من الفاعل المختار فلا بد لنا من مبدأ التأثير بعد تخصص الإرادة أحدى طرفي المقدور وترجيحه وهو المسمى بالتكوين وما وقع في كلام المشايخ من أن القدرة صفة]

[618] – ج/د

[619] – ج

[620] +ب/ج/د [الماتريدية]

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون للقدرة تعلقان أحدهما: مصححة[621] وقبل تعلق الإرادة. وثانيهما: مؤثرة [وهو بعد تعلق الإرادة][622] [623]فلا حاجة إلى مبدأ آخر للتأثير غير القدرة [لا بد لنفي ذلك من دليل،][624] قلنا: قد أطبق العقل والنقل على أنه تعالى قادر و مكونه، ولا بدّ لكل منهما من مبدأ الاتصاف والقدرة للقادر لا غير؛ فلا بد للمكون من مبدأ آخر وليس إلا التكوين، ولا يجوز أن يكون هو القدرة باعتبار تعلقها التأثيري [واقترانها بالإرادة][625] لأن المعتبر في الاتصاف وبالمشتق هو نفس المشتق منه مع قطع النظر عن الحيثيات، والاعتبارات، والقدرة في نفسها لا يصلح مبدأ إلا للقادر؛ فلا يكون للمكون[626] فيكون مغايرة للقدرة بالذات كيف وأن المراد بالتكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره، ويرتبط بالمعقول، وإن لم توجد المفعول بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا، ولا نصير فيه كون أثر الموجب قديما؛ بل يوجد في الواجب بالنسبة إلى قدرته وإرادته أيضا فإنهما مستندة إلى ذاته المتصفة بالتكوين والإيجاد بطريق الإيجاب[627] بالاتفاق؛ فلا يصح القول بأنه عين القدرة بالذات على ما زعمه الأشعري وأتباعه.

وهو أي التكوين: بمعنى مبدأ الإخراج صفة الله تعالى ضرورة أن إثبات المشتق[628] [للشيء يستلزم عليه المأخوذ، وقد أطبق العقل والنقل في كونه تعالى مكونا أزليا ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى،][629] ولأنه لو كان حادثا فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل [المستلزم لاستحالة تكون العالم المشاهد تكونه][630] وإما بدونه فيلزم استغناء الحادث عن المحدث وهو محال.

فإن قيل: يجوز أن تكوين التكوين عينه، قلنا: جَعْلُ التأثير عين الأثر، والمضاف عين المضاف إليه غير معقول، لا يقال ليس المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم حتى يكون غير معقول؛ بل عدم الزيادة في الوجود الخارجي كما يقال

---

621 +ج/د [لوجود المقدور في القادري]

622 – ج

623 +ج/د [كما قاله الأشاعرة]

624 – ج/د

625 – ج/د

626 +ج/د [إلا التكوين]

627 +ج/د [فلا بد له من مبدأ الإصدار ولو إيجابا وهو المراد بالتكوين]

628 +ج/د [يستلزم الاتصاف بالمشتق منه أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى]

629 – ج/د

630 – ج

في عينية وجود الوجود لأنّا نقول إنه منقوض ببقاء الأعراض، فإنكم ما جوزتم العينية بهذا المعنى في بقائها حتى ذهبتم إلى القول تجدد الأمثال المخالف لمشاهدة الحس.

ولا يقال أيضا: إن ما ذكرتم على تقدير حدوث التكوين إنما يلزم أن لو احتاج التكوين على تقدير حدوثه إلى تكوين آخر لكن لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري به وقيامه بذاته متعلقا في الأزل بوجود نفسه، ثم بوجود سائر المحدثات، ولا محذور فيه إلا لزوم سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا وإن كان مقارنا له زمانا وذلك جائز.

لأنّا نقول هذا منع لا يضر المعلل لأن دعواه قدم التكوين زمانا وقد اعترفه المانع، ولما أجاب عن قول الأشاعرة أن الوجود بالفعل أثر القدرة المقترنة بالإرادة ولا حاجة فيه إلى صفة أخرى مغايرة لها، وعن قولهم بأنه لا يعقل من التكوين إلا الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود وهو أمر إضافي يعتبره العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر؛ فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل ليس في التكوين بمعنى الإيجاد؛ بل بمعنى مبدأ الإيجاد وأنه يغاير القدرة بالذات على ما ترى شرع في الجواب عن قولهم بأنه لو كان أزلية لزم أزلية المكوّن ضرورة امتناع التأثير بدون الأثر كالضرب بدون المضروب، فقال: يتعلق بالمكوّن وقت وجود يعني لا نُسلم أن التكوين لا يتصور بدون المكون، وأن الضرب مع المضروب لأن الضرب إضافة لا يتصور بدون المضروب بخلاف التكوين الذي ادعيناه فإنه صفة حقيقية مبدأ للإضافة لا نفسها على ما ترى.

ولا يخفى أن أزلية المبدأ لا يستلزم أزلية المكون، وإنما يستلزمه أزلية الإضافة أعني الإخراج من العدم إذ لا يتصور الإخراج، والإحداث بدون المخرج، والمحدث كالضرب بدون المضروب؛ على أنا نقول إنه لو كان عبارة عن الإخراج والإحداث لا عن مبدأهما فأزليته لاستلزام أزليته المكون أيضا لأنه لما كان أزليا مسند لوجود إلى زمان وجود المكون لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر أيضا. وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب مع المضروب أيضا وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض الغير الباقية [على ما صرح به في شرح المقاصد.[631]][632]

[631] انظر شرح المقاصد للتفتازاني 109/2

[632] – ج

قيل: لا نسلم لزوم أزلية المكون على تقدير أزلية التكوين؛ كيف وأن القول بتعلقه بالتكوين قول بحدوثه إذ التقديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق وجوده بالغير؛ وفيه نظر لأنه هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الحكماء.

وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بذاته أي يكون مسبوقا بالعدم، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث الزماني لجواز احتياجه إلى الغير في وجوده دائما بدوامه على ما قاله الحكماء فيما ادعوا قدمه من الممكنات، ثم لما اشتهر القول عن أبي الحسن الأشعري وبعض أتباعه وعن المعتزلي بأن التكوين عين المكون، [والتخليق عين المخلوق][633] مستدلين بأنه لو كان غيره فإن كان قديما لزم قدم العالم، وإن كان حادثا اقتصر إلى تكوين آخر، فيتسلسل.

أجاب عنه بقوله: وليس عين المكون. وذلك لأن التكوين عندنا: عبارة عن المبدأ القديم على ما مر، وهو غير المكون الحادث بالضرورة، وعندكم عبارة عن الفعل وهو الإيجاد، والإخراج، والتخليق، والتزريق، والفعل ليس عين المفعول [كالضرب مع المضروب،][634] ولأنه لو كان عينه لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيلزم أن يكون قديما مستغنيا عن الصانع وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه، وقادر عليه من غير تأثير فيه لأنه مكون بنفسه؛ فلا يصح القول بأنه خالق العالم لأن كونه قادرا عليه لا يستلزم كونه خالقا له وأن لا يكون الله مكونا للأشياء إذ لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يقوم بذاته تعالى، والكل بَيّن البطلان.

ولهذا قال التفتازاني[635]: ببطلان الحكم بعينية الفعل للمفعول ضروري لكن ينبغي للعاقل أن يطلب لكلامهم محملا يصح محلا للنزاع، فإن من قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هناك إلا الفاعل والمفعول.

وأما المعنى الذي عبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك، فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل[636] ليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون حتى تلزم المحالات المذكورة، وهذا يقال إن الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل

633 - ج

634 - ج

635 انظر شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ج 1 ص 109.

636 +ج/د [إلى المفعول]

والمقبول كالجسم مع السواد؛ بل الماهية لو تحققت في الخارج فبكونها هو وجودها فيه لكنهما متغايران في العقل؛ بمعنى أن للعقل أن يلاحظ أحدهما دون الآخر؛ فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقته قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة، والإرادة.

والتحقيق: أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور في وقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، فحقيقة التكوين كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور في وقته، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق، والإحياء، والإماتة، ونحوها ومرجع الكل إلى التكوين انتهى[637].

ملخصنا: أقول فيه بحث، أما أولا فلأنه يقتضي صحة قولنا المكون حملا بالمواطاء ولم يسمع من أحد.

وأما ثانيا فلأن جعله عين المفعول دون الفاعل بحكم إذ لا شيء في الخارج غير الفاعل والمفعول سمي بالتكوين، وأنه مغاير لهما في الذهن،[638] فلا بد لجعله عين أحدهما بالمعنى المذكور دون الآخر من دليل.

وأما ثالثا فلأن ما ذكره إنما يدل على أن التكوين والمكون لا يتمايزان في الخارج، وهذا لا يكفي في صحة كون الفعل عين المفعول في الخارج لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن يكون التكوين معدوما في الخارج وزائدا على المكون في نفس الأمر على ما صرح به في شرح المواقف في عينية الوجود مع الماهية بهذا المعنى.

وأما رابعا فلأنه كما لا بد للاتصاف بالمكون اسم فاعل من مبدأ الاتصاف وكذلك لا بدّ للاتصاف بالمكون اسم مفعول من مبدأ أيضا، وكما لا يصح القدرة باعتبار تعلقها التأثيري مبدأ للاتصاف بالمكون كما ذكرناه كذلك فلا يصح باعتباره مبدأ الاتصاف بالمكون والتكوين إذا كان عين المكون بحسب الذات؛ فلا يصح أن يكون مبدأ للاتصاف بمجرد المغايرة بحسب المفهوم فالأولى في توجيه كلامهم أن يقال أن مرادهم بالتكوين في قولهم التكوين عين المكون هو أثر التكوين لأنه كثيرا ما يذكر المصدر ويراد به الأثر لأنه كثيرا ما يذكر توضيحه؛ أن أثر المصادر التي هي غير التكوين والإيجاد ليس نفس المفعول، بل أمور حالة في المفعول كالكسر، والقتل، والقطع، والصبغ ونحوها.

---

[637] انظر مقاصد علم الكلام للتفتازاني 2/ 109-110

[638] : ج/د [المفهوم]

فإن أثرها أمور حالة في المكسور، والمقتول، والمقطوع، والمصبوغ بخلاف التكوين ونحوه فإن أثره هو عين المكون لا أمور حالة فيه بناء على أن الوجود عين الموجود عند الأشعري؛ فللإشارة إلى هذه النكتة قالوا: التكوين عين المكون [لا أمرا زائد عليه][639] لكن لا يصح قول مشايخنا أنه غير المكون رد عليهم لأن الوجود عين الماهية في الواجب، والممكن عند مشايخنا الماتريدية أيضا على ما سبق نعم؛ يصح على مذهب من ذهب إلى زيادة الوجود على الماهية لأنه حينئذ يكون أثر التكوين هو الوجود لا المكون الموجود نفسه،[640]

[ثم إنهم إن أرادوا بقولهم هذا أنه غير المكون بمعنى سلب العينية؛ فالأحسن ما ذكرناه من قولنا إنه ليس عين المكون وإذا أرادوا به الغير بمعنى الاصطلاح أعني موجودان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فظاهر أن الإضافة لا يمكن انفكاكه عن أحد المضافين ولو في التعقل والتكوين عند الخصم من قبيل الإضافة على ما مر به أي بالتكوين الذي ادعيناه يوجد المكون][641]

وخطاب كن أي في قوله تعالى ''كُن فَيَكُونُ"[642] عبارة عن سرعة الحصول [عندنا يعني أن التكوين لما كان عندنا عبارة عن الصفة الأزلية التي كانت مبدأ للإخراج والخلق، قلنا: أن وجود الأشياء متعلق بهذه الصفة القديمة المسماة بالتكوين، وأن خطاب كن عبارة عن سرعة حصول المخلوق بسهولة.

وأما الأشعري وأصحابه فلما قالوا: إن التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق وجود المكون بالتكوين؛ فقالوا: إنه متعلق بخطاب كن والحق معنا لما عرفت من بطلان القول بكون التكوين عين المكون، ولأن التكوين عندهم حصل بخطاب كن على ما صرح به في شرح الطحاوي، وخطاب كن عندهم أزلي فيكون التكوين أيضا أزليا فيصح تعليق وجود الأشياء به في الأزل، فكان القول بجعل التكوين عين المكون مناقضا لقولهم التكوين حصل بخطاب كن.

---

[639] - ج

[640] +ج/د [بناء على أن الماهية ليست مجعولة وبه أي بالتكوين الذي ادعيناه وجد المكون]

[641] - ج

[642] سورة يس 82

**مطلب الخلاف في الإدراك والقدم والبقاء:**

لما ذكر الصفات التي اتفق عليها جمهور أهل السنة][643] [644] أراد أن يذكر صفات أخرى اختلف في وجودها، [فقال:][645] الإدراك، والقدم، والبقاء ليست صفة حقيقية زائدة على ذاته عندنا؛ أما **الإدراك**: فلأنه عبارة عن علمه تعالى، خلافا للأشاعرة[646] فإنهم قالوا: إنه صفة مغايرة للعلم متمسكين بإدراك

---

[643]- ب/ج

[644] +ب/ج/د [واختلفوا في أن وجود الأشياء يتعلق بالتكوين الذي ادعيناه أو عبارة أو بخطاب كن أو بهما فذهب الماتريدي وأصحابه إلى أنه يتعلق بالتكوين وخطاب كن مجازا عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته عليه وليس هناك قول ولا كلام أصلا وانما وجود الأشياء بالتكوين المذكور (+د أعني مبدأ الإيجاد غير القدرة والإرادة) وأمر كن مجاز عن سهولة إيجاده به بمعنى أنه لو كان في قدرة البشر إيجاد الشيء هذه الكلمة الموجزة ما كان الإيجاد عليهم في غاية اليسر فيكون إيجاد العالم على الله تعالى أيسر من ذلك وقالوا في تفسير قوله تعالى "كن فيكون" أنه تعالى لم يرد به أنه خاطبه بكلمة كن فكان بهذا الخطاب لأنه لو جعل خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب أو للموجود حين وجدوا كلامهما محالان أما الأول فلاستحالة الخطاب بالمعدوم لعدم تصور فهم الخطاب من المعدوم فيكون عبثا وأما الثاني فلاستلزامه تحصيل الحاصل بل إنما أراد به بيان أنه اذا أراد تكوين شيء أو إيجاده بكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الأشعري وأصحابه إلى أن وجود الأشياء متعلق بخطاب كن وأنه حقيقة في ايجاده تعالى بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته في تكوين الأشياء أن بكونها بخطاب كن فإذا أراد شيء يقول له كن أي أحدث فيحدث عقيب تعلق هذا القول لكن مرادهم الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولأنه يستحيل قيام الحادث بذاته تعالى فإن قيل أن ما يتعلق به هذا الخطاب إما معدوم أو موجود أو كلاهما محالان كما تقدم أجيب بأنه معدوم وتوقف خطاب التكوين على فهم المخاطب ممنوع وإنما يتوقف عليه الخطاب التكليفي (+ج لا التكويني) بل توقفه (+ج الخطاب التكليفي) ممنوع أيضا إذ يجوز أن يتعلق الخطاب التكليفي في الأزل بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بالصلاة مثلا وقت وجوده وقيل أن الكلام في الأزل لا يسمى خطابا حتى يحتاج إلى مخاطب له فهم وهذا القول منهم بناء على أن أصل التكوين(–ج ليس صفة حقيقية عندهم بل) أمر اعتباري وعين المكون فلا يصح أن يتعلق به وجود الأشياء فإن نسلم هذا نسلم وإلا فلا لكن عرفت أنه غير تام وقال فخر الإسلام (+ج/د في اليبرودي) أن وجود العالم بصفة التكوين وخطاب كن معا واعترض عليه بين الوجود إما ان يتعلق بكل من التكوين والخطاب مستقلا أو لا فعلى الأول يلزم توارد العلتين المتعلقتين على معلول واحدا بشخص وذلك باطل (–ج وعلى الثاني يلزم أن يكون الباري تعالى مفتقرا في إيجاده إلى الغير وذلك من إمارة النقض) وأجيب بأنا لا نسلم لزوم افتقاره إلى الغير كيف وأن مراده بالأمر ههنا هو الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى وهو من صفاته القديمة وليست غيرا له واعلم أنهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو مكلف في الأزل أملا فقال عامة الأشاعرة أنه مكلف بالمعنى الذي ذكرناه وإلا لم يكن التكليف أزليا واللازم باطل لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقالت المعتزلة وبعض أصحابنا أنه ليس بمكلف واستدلوا عليه بوجوده الأول أن الصبي والمجنون ليسا بمكلفين لعدم أهليتهما فالمعدوم أجدر والجواب عنه ليس المراد بتكليف المعدوم طلب إتيان المأمور به حال العدم لأنه محال بل المراد التكليف بالمعنى الذي ذكرناه الثاني أنه لو كان مكلفا في الأزل لزم أن يوجد أمر ونهي في الأزل من غير متعلق موجود في الأزل وهو محال والجواب لا نسلم أنه محال لجواز أن يتعلق بالمعدوم في الأزل باعتباره وجوده العلمي وهو المراد بتكليف المعدوم في الأزل الثالث أنه لو كان مكلفا في الأزل لزم تعدد كلام الله تعالى في الأزل لأنه عبارة عن الأمر والنهي والخبر وذلك متعدد وقد اتفقوا أن كلام الله تعالى واحدا في الأزل كعلمه تعالى في الأزل والجواب لا نسلم لزوم التعدد في الأزل بل واحد والتعدد إنما يعرض فيما لا يزال باعتبار المتعلق أعني المأمور والمنهي عنه والمخبر عنه كالعلم واحد في الأزل متعدد باعتبار متعلقه ثم لما ذكر الصفات التي اتفق عليها جمهور أهل السنة]

[645]– ج

[646] انظر مقالات الإسلاميين ص 40 -43

الشم، والذوق، واللمس، وبأنه كمال وضده نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، فوجب اتصافه بتلك الإدراكات زائدا على العلم لكن على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام، ونفي اللذات والآلام، ولهذا اتفقوا على أن إطلاق لفظ الشم، والذوق، واللمس لا يصح عليه تعالى ولا اتصافه بها لكونها من خواص الأجسام ولم يرد بها النقل.

وذهب مشايخ الماتريدية وعليه أكثر المتكلمين إلى نفيه وارجاعه إلى العلم، لأن صفاته تعالى إنما يعرف بالسمع، وبدلالة أفعاله عليه بحيث لو لم يكن تلك الصفة لم يمكن أن يكون فعله وتلك الإدراكات ليست كذلك، لأن أفعاله لا يتوقف عليها لإحاطة علمه بمتعلقاتها ولم يرد بها السمع أيضا،

وأما **القدم**: فلأنه عبارة عن عدم بداية الوجود عندنا فيرجع إلى السلبي، خلافا لكثير من الأشاعرة فإنهم قالوا إنه صفة زائدة مثل العلم، والقدرة، قلنا: إنه لو كان كذلك لزم أن يكون للقدم قدم [647] فيتسلسل القدمات.

و أما **البقاء**: فهو عبارة عن عدم انتهاء الوجود عندنا [واختاره الباقلاني،[648] وإمام الحرمين،[649] والرازي[650] من الأشاعرة][651] خلافا لأبي الحسن الأشعري وأكثر أصحابه فإنهم قالوا: إنه صفة زائدة على ذاته كالعلم، والقدرة مستدلين بأنه تعالى باق فلا بد له من البقاء كما في العالم، والقادر لأنه ليس من السلوب والإضافات، ولا عبارة عن الوجود؛ بل هو زائد عليه لأن الوجود متحقق في أن الحدوث دون البقاء؛ بل يتجدد بعده؛ قلنا: لا نسلم أن تجدد الاتصاف بصفة يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات،[652] ولأن ما ذكرتم منقوض بالحدوث لأنه زال بعد أن كان كما في البقاء حصل بعد إن لم يكن، فلو دل ما ذكرتم في البقاء على كونه وجوديا لكان الحدوث أيضا كذلك لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على

---

647 +ب/ج/د [وإلا لكان حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كان مسبوقا بالعدم كالموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم وذلك باطل فيكون لذلك القدم قدم فيتسلسل]

648 انظر تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: 403هـ) ت: عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987 ص 299-300.

649 انظر مع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ) ت: فوقية حسين محمود عالم الكتب – لبنان الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م ص 87

650 انظر معالم أصول الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ) ت: طه عبد الرؤوف سعد: دار الكتاب العربي – لبنان

651 – ج/د

652 +ب/ج/د [أيضا فيجوز أن يتصف بالبقاء بمعنى عدم انتهاء الوجود والاتصاف بالبقاء بهذا المعنى كاف في اشتقاق الباقي منه]

الوجود في الجملة، فيلزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث حادث مع أنكم معترفون بأن الحدوث ليس أمرا زائدا واحتج أصحابنا بوجوه:

أحدها: أنه لا يعقل من البقاء الاستمرار الوجود ولا معنى له سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

وثانيها: أن الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لأن ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبدا.

وثالثها: أن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به لكانت باقية، فإن كان لها بقاء انتقل الكلام إليه فيتسلسل البقاء، وأيضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهما باطلان.

وإن لم يكن لها بقاء لكان كعالم بلا علم وهو باطل.

فإن قيل: هو باق ببقاء هو نفسه فلا يتسلسل؛ قلنا: فحينئذ يجوز أن يكون ذات الباري باقيا ببقاء هو نفسه، وعالما بعلم هو نفسه، فلا يثبت زيادة الصفات أصلا، فإن قيل: أن كون بقاء ذات الباري أو علمه وقدرته نفس ذاته محال؛ لما مر في بحث الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء إذا لم يثبت محالية بعد فيجوز أن يكون نفسه كوجود الوجود، قلنا: يشكل ببقاء سائر الصفات من العلم، والقدرة فإنهما مع أن بقاءهما ليس نفسهما، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، فإن قيل: إن العلم باق ببقاء هو نفسه وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء على ما أوضحه الأستاذ[653] بأنه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت أن كلا منها باقية ببقاء هو نفسها، فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا، وكان بقاء الذات بقاء لها وبقاء لنفسه أيضا، ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات حتى تلزم كونها باقيا ببقاء علمه، قلنا: يلزم أن يكون الذات عالما بما هو بقاء، والعلم باقيا بما هو علم وهو باطل؛ اللهم إلا أن يقال المحال كون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو عالم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء العلم وليس علما له.[654]

---

[653] يقصد به أبا إسحاق الإسفراييني الذي سبقت ترجمته ولكن كتابه الجامع في أصول الدين لم أوفق في الوصول إليه لعدم وجود مطبوعا ولكن وفقت في الاطلاع على مذكرة صغيرة تحت عنوان عقيدة للأستاذ ابن إسحاق الاسفرائني وهي مكونة من 12 ورقة قام فيها بسرد أهم قضايا العقيدة وهذه المذكرة هي من جمع ريتشارد م. فرانك تحت عنوان Classical Islamic Theology: the arites

[654] +ج/د [و لله تعالى يد لقوله تعالى "يد الله فوق أيديهم"]

**مطلب في تأويل المتشابهات:**

فصل في بيان المتشابهات واعلم أنهم اختلفوا في أن الراسخ في العلم هل يعلم تأويل المتشابهات أو لا فذهب عامة السلف من [الصحابة والتابعين،][655] واختاره عامة الماتريدية[656]، [وقدماء الأشاعرة وهو رواية عن الأشعري][657] إلى أنه لا حظ لأحد في ذلك إنما الواجب فيه التسليم إلى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده، وعلى هذا يجب الوقوف على قوله تعالى إلا الله،[658] فيكون قوله " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"[659] ثناء مبتدأ من الله تعالى بالإيمان، والتسليم [بأن الكل من عنده لا عطفا على الله][660] وذهب عامة المتأخرين من الأشاعرة، واختاره المعتزلة إلى أن: الراسخ يعلم تأويل المتشابه وأن الوقف على قوله "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"[661] [لا على ما قبله و الواو فيه للعطف لا للاستئناف][662] لما رأوا أهل البدع والضلال بعد انقراض السلف تمسكوا بظواهر المتشابهات في إثبات مذهبهم[663] الباطلة من إثبات الجسم والجهة وغيرهما، فاضطروا إلى إلزامهم، وإبطال مذهبهم ودلائلهم، فاحتاجوا إلى التأويل ولهذا قيل: مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم.

ثم المراد بالتأويل الذي اختاره الخلف وفوضته السلف إلى علم الله تعالى هو التأويل التفصيلي وإلا فالتأويل الإجمالي مما لا خلاف في لزومه بين الفريقين، فإنه لما لم يكن حمل النصوص على معانيها الحقيقية من الجسم، والجوارح، والتحيز والانفعالات النفسانية على ما سيأتي لمنع البراهين القطعية عنها، ولم يخبر إبطال الأصل بالكلية مع ورود الشرع لمجرد عدم دركنا حقيقة الوصف، بلا كيف حملوا على المجاز من الصفات بلا كيفية، واعتقدوا ما ورد به الآيات و الأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها، وإن لم يعرف تفاصيلها فيفوض علمها إلى الله تعالى، فهذا تأويل لكنه إجمالي على ما أشار إليه في المرصد الثاني في التنزيهات من المواقف له أي لله تعالى يد لقوله تعالى " يَدُ

655 – ج

656 شرح العمدة في عقيدة أهل السنة ص 168

657 – ج

658 +ج [حينئذ لا يعلم تأويله إلا الله]

659 سورة آل عمران 7

660 – ج

661 سورة آل عمران 7

662 – ج

663 : ب/د [مذاهبهم]

اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" [664] ووجه لقوله تعالى " وَجْهُ رَبِّكَ"[665]ونفس لقوله تعالى " وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ"[666] وعين لقوله تعالى " تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا"[667] وجنب لقوله تعالى " مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ"[668] وقدم لقوله عليه السلام: "فيضع الجبار قدمه في النار.[669]" وأصبع لقوله عليه السلام: "إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن."[670] ويمين لقوله تعالى " وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ"[671] [وكف لقوله عليه السلام: "وضع كفيه بين كتفي"[672]][673] واستواء لقوله تعالى " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"[674] ونور لقوله تعالى " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ"[675] و غضب، و رضا، وهذه الأشاء كلها صفة زائدة على ذاته تعالى بلا كيف ولا يرجع إلى شيء من صفاته[676] [ولكن لا نعلم كيفيتها ولا نعتقد حقيقتها الظاهرة من الجسم والجسمانية والكيفية الانفعالية؛ بل][677] نعتقد أصلها، ونفوض كيفيتها إلى الله تعالى على ما عليه السلف.

وأما الخلف: فقد أوّلوا اليد بالقدرة، [وكونها تثنيه للدلالة على الكمال][678] والوجه بالوجود، والنفس بالذات، والعين بالبصر، والجنب بالأمر، والقدم بالقدرة، وكذا الأصبع، واليمين، والاستواء بالاستيلاء، [والكف بالتدبيروكذا أي صفة زائدة على ذاته؛ بلا كيف.

---

[664] سورة الفتح 10

[665] سورة الرحمن 27

[666] سورة آل عمران 30

[667] سورة القمر 14

[668] سورة الزمر 56

[669] أخرجه البخاري (4850)، ومسلم (2846)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (7740)، وأحمد (8149) باختلاف يسير.

[670] أخرجه مسلم (2654). وأحمد في مسنده (6569) والترمذي في سننه (2140)

[671] سورة الزمر 67

[672] أخرجه أحمد في مسنده (16621)

[673] – ج

[674] سورة طه 5

[675] سورة النور 35

[676] +ج [عند السلف]

[677] –ج

[678] –ج

**مطلب الخلاف بين القضاء والقدر**

قضاؤه وهو في اللغة: الحكم، وفي الاصطلاح: الخلق والإيجاد مع زيادة أحكام، وقدره أي تقدير الأشياء كلها في الأزل على ما هو عليه في الخارج من الأحوال والصفات؛ لكن لا نعلم كُنْه كيفيتها، وأرجعها بعض المشايخ إلى صفة التكوين.

وجمهور الأشاعرة: أرجعوا القضاء إلى الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدر إلى التكوين والإيجاد على قدر مخصوص، والحكماء أرجعوا القضاء إلى العلم الأزلي بالأشياء على الوجه الأكمل وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية والقدر إلى خروج الأشياء من العدم إلى الوجود العيني على الوجه الذي يقدر في القضاء.

والمعتزلة: ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

## فصل في بيان أقسام الاسم، وكون أسماء الله تعالى توقيفية، وكون الاسم عين المسمى أو غيره:

الاسم: أي الذي يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو نحو الله فإنه علم لذاته المخصوصة ابتداء عند الجمهور بلا اشتقاق فيه أصلا على ما روي عن أبي حنيفة والشافعي. وقيل: إنه علم له منقول من الوصفية الأصلية، وقيل: إنه ليس بعلم أصلا بل اسم بمعنى الإله أي المعبود أو القادر يطلق عليه تعالى مستدلا بأن وضع العلم يقتضي العلم بذات العلم، ولا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة ذاته تعالى[679]. قلنا: إن واضع الأسماء هو الله تعالى لا البشر على ما عليه الجمهور، ولو سلم إلى أنه البشر على ما عليه البهشمية[680] لكن لا نسلم أن لا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الواجب مطلقا لم لا يجوز أن يكون لعقول أصحاب النفوس

---

[679] انظر تفسير أسماء الله الحسنى ص25، اشتقاق أسماء الله ص 36

[680] البهشمية: هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه قدم ابن المرتضي ذكره على جميع رجال الطبقة التاسعة لزعمه أنه متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، وتوفي في بغداد في شهر شعبان من سنة (321هـ) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص 169.

القدسية المجردة سبيلا إليه بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا لذاته، ولو سلم ذلك لكن لا نسلم لزوم العلم في الوضع بكنه الموضوع له لم لا يكتفي العلم بوجه من الوجوه.][681] [682]

**مطلب في طريق تعليم الأسماء:**

واعلم أن جمهور العلماء اتفقوا على أن دلالة الألفاظ على معانيها بالوضع لا لمناسبة بينهما على ما في محله، ثم اختلفوا في تعيين الواضع،

– فذهب جمهور أهل السنة: إلى أنه هو الله تعالى وضعها لمعانيها، ثم علمها لعباده لكنهم اختلفوا في طريق التعليم لهم، فذهب الأشعري وأصحابه إلى أنه علمها لهم إما بالوحي إلى آدم عليه السلام، وإما بخلق الأصوات في جسم من الأجسام، وإسماعهم إياها، وإما بخلق علم ضروري بها في بعضهم. والأظهر هو الأول لأنه هو المعتاد في تعليم الله تعالى لعباده، ولقوله تعالى لعباده ولقوله تعالى " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[683] أي الألفاظ الشاملة للأسماء، والأفعال، والحروف لأن كلا منها علامة على مسماع.

– وقال أبو منصور الماتريدي وأصحابه[684]: إنّ التعليم بطريق خلق الأصوات في جسم غير معتاد، وبطريق خلق علم ضروري غير مراد؛ لأن حصول العلم الضروري: إما بالبديهة، أو بالحواس، ومعرفة آدم عليه السلام الأشياء ليس بالبديهة ولا بالحس؛ وإلا لعرفها الملائكة أيضا لاستوائهم آدم عليه السلام في البديهة والحواس السليمة، وكذا بطريق الوحي غير مراد أيضا؛ لأن الوحي بنزول الملك والله تعالى لم يعلم الأسماء للملائكة كلهم قبل آدم عليه السلام لقوله تعالى " فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"[685] الآية ولا مخصص لتخصيص الملائكة ببعضهم غير الوحي، فطريق التعليم ليس إلا الإلهام بإلقاء المعنى في قلبه.

إن اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا إسماع لفظ وهو علم استدلالي لاجتماعه مع التوجه وإعمال أسباب العلم بخلاف خلق العلم الضروري.

---

[681] –ج/د

[682] +ب/ج [ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يدفع كون النزاع لفظيا]

[683] سورة البقرة 31

[684] نظر تأويلات القرآن للماتريدي641/9 و 7/10

[685] سورة البقرة 31

[لكن يرد عليهم أن كون الملائكة مساوية لآدم عليه السلام في الحواس ممنوع؛ إذ ليس فيهم شيء من الحواس أصلا، فليس لهم العلم بالمحسوسات من حيث إنهم محسوس.

– وذهب البهشمية:[686] إلى أن الواضع هو البشر واحدا أو جماعة، ثم حصل التعريف لباقيهم بالإشارة والتكرار[687]كما في الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى.

– وذهب الأستاذ[688] إلى أن القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوفيق من الله تعالى وغيره محتمل للأمرين.

– وقال القاضي أبو بكر:" الجميع ممكن عقلا؛ فالظاهر فيه التوقف أو من جزئها أي من جزء الذات كالجسم للإنسان وهذا محال في حقه تعالى؛ لعدم جزئه لا ذهنا ولا خارجا أو من وصفها حقيقيا كان الوصف كالعليم أو إضافيا كالماجد بمعنى العالي أو سلبيا كالعزيز أو من الفعل الصادر عنها كالخالق.

وقيل هما أي الأخيران جائزان بالاتفاق في حقه تعالى لعدم إيهامه نقصا في حقه تعالى.

**تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية:**

أي يتوقف إطلاقها عليه تعالى على الإذن من الشارع على الأصح، أي لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى بحسب كل لغة إذا ورد إذن الشرع ولا في عدم جوازه إذا منعه، وإنما الخلاف فيما أخذ من الصفات والأفعال ولم يرد به إذن ولا منع. وكان الباري موصوفا بمعناه ولم يكن إطلاقه موهما بما يستحيل في حقه؛ بل يشعر بالتعظيم فعند جمهور أهل السنة لا يجوز للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الحظر في ذلك؛ فلا يجوز الاكتفاء في عدمه إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا؛ بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع، وعند المعتزلة والكرامية يجوز وإليه مال القاضي أبو بكر وتوقف إمام الحرمين.

**والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون في المشهور** لما في الصحيحين أن لله تعالى تسعة وتسعين اسما وليس فيهما تعيين تلك الأسماء؛ لكن الترمذي عينها على ما في محله. واختلف في إطلاق ما يرادف الأسماء الواردة في الشرع ولا يوهم نقصا، قيل: يجوز لأن الإذن بأحد المرادفين إذن بالآخر ما لم يوهم نقصا حتى لا يجوز نحو الفارق، ومنعه إمام

---

[686] سبقت الترجمة لها.

[687] شرح مختصر منتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي ت: محمد حسن دار الكتب العلمية 2004 بيروت ج 2ص 18

[688] سبق الحديث عنه

الحرمين بأن معنى الجواز وعدمه، والحل، والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي. والقياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات وأجيب: بأن التسمية من باب العمليات وفعل اللسان فيجري فيه القياس.

الاسم: أي اللفظ الدال على المعنى على ما يعم الأنواع الثلاثة للكلمة[689] غير التسمية، وهو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه وغير المسمى؛ أي المعنى الذي وضع الاسم بإزائه وهذا ظاهر لا نزاع فيه.

**مطلب الخلاف في أن الاسم عين المسمى أو غيره**

وأما ما اشتهر عن أبي الحسن الأشعري[690] أنه أي الاسم قد يكون عين المسمى نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه أصلا، وقد يكون غيره نحو الخالق، والرازق، ونحوهما مما يدل على صفة الفعل زائدا على الذات، وقد يكون لا هو، ولا غيره نحو العليم، والقدير مما يدل على صفة ذاتية ليست عين الذات ولا غيره.

وما اشتهر أيضا عن مشايخنا الماتريدية[691] أنه عين المسمى مطلقا، فالمراد به أي بالاسم في قولهم هذا هو المدلول أي المعنى الذي دل عليه الاسم بالوضع لا اللفظ؛ اذ لا نزاع في مغايرة اللفظ الدال للمدلول المسمى، وإنما النزاع في المدلول أهو الذات من حيث هو كما في أسماء الإعلام. أو أمر عارض للذات نحو الخالق، والرازق. أو أمر ليس عينه ولا غيره نحو العليم والقدير.

فالأشعري أخذ المدلول أعم من المطابقي، والتضميني، واعتبر في اسم العليم العلم المطابقي، وفي أسماء الصفات المعاني التضمنية المقصودة بالذات، فزعم أن مدلول الله هو نفس الذات، ومدلول نحو الخالق هو الخلق وهو غير الذات، ومدلول نحو العليم هو العلم وهو لا هو ولا غيره. ومشايخنا اعتبروا المدلول المطابقي فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى مطلقا للقطع بأن المدلول المطابقي للخالق مثلا ذات له الخلق وهو المسمى بعينه.

فإن قيل: فعلى هذا لا معنى لهذا النزاع لأنه إن أريد بالاسم: هو اللفظ الدال يكون غير المسمى بالاتفاق، وإن أريد به المدلول الأعم من المطابقي على ما قاله الأشعري ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة بالاتفاق، وإن أريد به المدلول المطابقي بكون عينه بالاتفاق أيضا فيكون النزاع لفظيا.

---

[689] +ب/د/ج [مطلقا اسما كان أو فعلا أو حرفا]

[690] مقالات الأشعري ص 38-39

[691] انظر الكفاية ص 103-104

قلنا لا شك في متانة هذا إلا أن الاسم قد يطلق ويراد به مدلوله نحو زيد كاتب، والله خالق، وقد يراد به نفس لفظه نحو زيد اسم معرب، وضرب فعل، وعلى الأول قد يراد به نفس ماهية المسمى نحو الحيوان جنس، والإنسان نوع، وقد يراد به بعض أفرادها نحو جاءني إنسان، ورأيت حيوانا؛ فبهذا الاعتبار وقع الاشتباه المفضي إلى الاختلاف فصار محلا للنزاع، [وأما ما نقل عن بعض الأشاعرة: أن التسمية عين الاسم يعني اللفظ مخالف للعرف واللغة ولا ضرورة في ارتكاب اصطلاح جديد؛ بل الحق إن التسمية غير الاسم مطلقا.][692]

## فصل في أحواله تعالى من رؤيته وجواز العلم بكنهه وعدم جوازه:

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة؛ بمعنى الانكشاف التام الحاصل لحاسة البصر منزها عن الجهة، والمقابلة، والمكان، وارتسام صورة من المرئي في العين، واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي على ما هو العادة في رؤية الأجسام؛ لا بمعنى الانكشاف التام العلمي إذ لا نزاع لأحد في حصوله؛ بل النزاع في الانكشاف التام الحاصل بالبصر فوق الانكشاف التام العلمي بدون شيء من الجهات المتصورة في رؤية الأجسام فجوّزه أهل السنة ومنعه سائر الفرق.

قال في شرح الجوهرة[693]: قولهم بالأبصار اقتصار على ما هو آلة الرؤية عادة وإلا فالمؤمنون يرون ربهم في الجنة بجميع أجزائهم البدنية على ما نص عليه القرطبي[694]، أو بجميع أجزاء وجهه على ما ذهب إليه البعض جائزة عقلا؛ بمعنى أن العقل إذا خلّى وطبعه لم يحكم بامتناعها ما لم يقم برهان على الامتناع مع أن الأصل عدم الامتناع، فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

### مطلب الاختلاف في طريق الاحتجاج على الرؤية:

واحتجوا بالنقل والعقل، أما **النقل**: وهو مختار أبي منصور الماتريدي[695]، وأصحابه فبقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام" رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إلى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي"[696] والاحتجاج به من وجهين:

---

[692]_ ج

[693] انظر عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، لبرهان الدين اللقاني، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار النور، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م. 2/ 746

[694] انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج 7 ص 57

[695] الكفاية في الهداية ص 148

[696] سورة الأعراف 143

**الأول**: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع لما سألها لأنه إما أن يعلم امتناعها أو يخبر لها، فإن علمه فالسؤال به عبث وسفه، وإن جهلها فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يكون نبيا كليما.

**الثاني**: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن[697] إذ لو امتنع لزم إمكان صدق الملزوم بدون[698] اللازم وهو محال.

واعترض على الأول بوجوه:

الأول أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية؛ بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازم لها، قلنا: إنّ الرؤية المطلوبة في قوله تعالى:" أَرِنِي" لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه أيضا بمعناه، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أنه إذا وصل بإلى فبعيد جدا، ولا يعدل عن الظاهر إلا بدليل، ولا دليل ههنا فوجب حملها على الرؤية [لا العلم الضروري][699]؛ بل نقول حملها عليه[700] ممتنع ههنا، وإلا لزم أن لا يكون موسى عالما بربه مع أنه يخاطبه، والمخاطب في حكم المشاهد ولغات المطابقة السؤال للجواب لأن قوله لن تراني نفي الرؤية لا العلم الضروري.

الثاني: أن موسى عليه السلام إنما سأله لقومه ليعلموا امتناعه فيمتنعون عن طلبها بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها، قلنا: هذا أيضا خلاف ظاهر؛ فلا يصار إليه إلا بدليل ولأن قومه لو كانوا مؤمنين مصدقين له كفاهم قوله إن الرؤية ممتنعة فلا تسألوها، وإن لم يكونوا مؤمنين لم يصدقوه أيضا في قوله لن تراني إخبارا من الله تعالى لأن الكفار لو لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب وعلى التقديرين يكون السؤال عبثا.

الثالث: أنه سألها لنفسه وإن علم امتناعها عقلا ليتأكد دليل العقل بالنقل. قلنا: إن العلم لا يقبل التفاوت لأنه صفة توجب تمييز لا يحتمل النقيض بوجه فلا معنى لطلب زيادته وتأكده. وعلى الثاني بأن تعليق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه، وإما حال حركته، وكلاهما محال والمعلق على المحال محال.

---

[697] +ج/د [في نفسه وما علق على الممكن ممكن]

[698] +ج/ د [صدق]

[699] – ج

[700] +ج [العلم الضروري]

قلنا: إنه علقه عليه من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة وهو ممكن[701] إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، ولأن الاستقرار حال الحركة ممكن بأن يحصل بدل الحركة وإنما المحال هو الاستقرار مع الحركة.

أما **العقل**: وهو مختار الأشعري وأكثر أصحابه[702]، فإنا نرى الجواهر والأعراض؛ فلا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة بينهما فهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان والأخيران باطلان؛ فتعين الأول وهو مشترك بين الواجب وسائر المرئيات، فيصبح أن يكون مرئيا أيضا واعترض عليه بوجوه:

- الأول: أنا لا نسلم أنا نرى الجوهر والعرض مقابل المرئي هو العرض فقط، وما ترى من الطول والعرض مرجعهما إلى المقدار القائم بالجسم فيكونان عرضين.

قلنا: إن القول بوجود المقدار القائم بالجسم مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم من الهيولى والصورة وإنه باطل على ما في محله. وإذا كان الجسم مركبا من الجواهر الفردة فمرجع الطول إلى الأجراء المتآلفة في سمت مخصوص ومرجع العرض إلى الأجزاء المتآلفة في سمت آخر، فرؤية الطول والعرض هي رؤية تلك الأجزاء الجوهرية بعينها [فيكون جوهرا لا عرضا.][703]

- الثاني: لا نسلم احتياج صحة الرؤية إلى العلة لأنها عبارة عن الإمكان والإمكان عدمي؛ فلا يحتاج إلى العلة.

قلنا: المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فيها، ولا شك في احتياجها إلى المتعلق، والمتعلق لا بد أن يكون موجودا[704] [وبذلك اندفع ما قيل أنا لا نسلم أن الحدوث لا يصلح علة لصحة الرؤية، فإن الصحة عدمية فجاز أن يكون علتها عدمية أيضا.

وما قيل أيضا إنّا لا نسلم أن علة الصحة إذا كانت موجودة في الواجب كانت الصحة أيضا ثابتة فيه لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا، وذلك لأن العدم لا يصلح متعلق لشيء أصلا لا للرؤية ولا لصحتها. ولأن متعلقها ليس خصوصية الجواهر وخصوصيته العرض؛ بل هوية مشتركة بينهما وبين الواجب؛ فلا

---

[701] +د [وليس بمحال]

[702] مقالات الأشعري 81-82

[703] – ج

[704] +ج/د [لأن الرؤية في الأعراض الموجودة في الخارج واجبة نقلا]

يتصور هناك اشتراط شيء معين ولا تقييد بارتفاع مانع، (ثم المختار عند المحققين ههنا هو مسلك أبي منصور الماتريدي ولذا قدمناه.)[705] ][706]

واجبة نقلا لما ورد من الدليل السمعي من الآيات، والأحاديث، والإجماع بإيجاب رؤية المؤمن ربه في الآخرة، وأما الآيات فكثيرة منها قوله تعالى:" وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ."[707] وأما الحديث نحو ما روى البخاري عنه مرفوعا. ''أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر."[708] وأما الإجماع فلأن الأمة أجمعوا قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية في الآخرة وعلى كون الآية والحديث محمولين على ظاهرهما ومثل هذا الإجماع يفيد اليقين، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشبه المنكرين، وأقوى شبههم من الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان، وجهة، ومكان مقابلة، والرائي، وثبوت، ومسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد إلى غير ذلك وكل ذلك محال في حقه تعالى. فكذا الرؤية المشروطة بها قلنا: هذا قياس الغائب على الشاهد فيكون فاسدا.

من شبههم السمعية قوله تعالى:" لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ"[709] وقلنا بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق[710] [ولعموم السلب لا سلب العموم][711] وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي إنه لا دلالة

---

[705] _ ج

[706] _ب

[707] سورة القيامة 22-23

[708] ورد هذا الحديث في صحيح البخاري ولكن باختلاف طفيف فالحديث في صحيح البخاري:" «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لاَ تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لاَ تُغْلَبُوا عَلَى صَلاَةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، فَافْعَلُوا»، ثُمَّ قَرَأَ: {وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الغُرُوبِ} [ق: 39] صحيح البخاري: 4851.

[709] سورة الأنعام 103.

[710] +ب/د [ولو سلم ذلك فلا نسلم أنه السلب لما لا يجوز أن يكون لاستيعاب المجموع من حيث المجموع فيكون السلب سلبا على المجموع من حيث المجموع فيكون لا للإيجاب الكلي لا سلبا كليا ولو سلم أنه لعموم السلب لكن لا نسلم أنه لسلب الآحاد لم لا يجوز أن يكون سلب المجموع لأن استغراق الجمع لاستيعاب الجموع لا لاستيعاب الآحاد ولذا قالوا أن معنى قولنا جانبي الرجال جاني كل جمع جمع معنى الرجال وهذا لا ينافي خروج واحد واثنين من الحكم فالمعنى لا تدركه كل جمع من جموع الإبصار في رؤية واحد واثنين من آحاد الأبصار ولو سلم أنه لاستيعاب الآحاد مثل استغراق الفرد لا بالاستيعاب المجموع لا ضمن محل معنى الجمعية باللام ومثلا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق لأن الثلاثة مثلا جماعة فيندرج في مفهوم الجمع المستغرق بنفسها وجزء من الأربعة وما فوقها فيندرج فيه فصار أيضا في ضمن الأربعة وما فوقها فيلزم التكرار]

[711] _ب

فيه على عموم الأوقات والأحوال.[712] واستدل بعض أصحابنا الماتريدية[713]، وابن عبد السلام[714] من الأشاعرة بهذه الآية على أن الملائكة لا يرون الله تعالى في الآخرة بأنها عامة وخصّ منها المؤمنون فبقيت على عمومها في غيرهم، والحق أنهم يرونه على ما نص عليه الأشعري[715] واختاره جمهور أصحابنا.

وكذا الخلاف وما هو الحق في مؤمن الجن وأما مؤمنات هذه الأمة ففيها ثلاث مذاهب:

أحدها: أنهن لا يرونه لقصرهن في الخيام.

والثاني: أنهن يرونه كالمؤمنين عملا بعمومات الأدلة.

والثالث: يرونه في الأعياد فقط.

وأما الكافر والمنافق فلا يرونه بالاتفاق [هذا في الرؤية في الآخرة.][716]

وأما في الدنيا يقظة [فلا نقل فيه أصلا ولا يساعده العقل أيضا كيف][717] وقد قال الهيتمي[718] في فتاواه "أن من ادعى أنه رأى ربه يقظة بعين البصر فهو كافر."[719]

---

[712] +ب [وثانيها أن هذا دليل لنا لا علينا لأن الرؤية امتنعت كالمعدوم الرؤية منه لامتناعها في أن يمكن رؤية ولا يرى الكبرياء أن يقولوا أن عدم المعدوم ليس الامتناع رؤية بل لاشتماله على معنى العدم كيف وقد ورد كذلك]

[713] انظر كتاب التوحيد ص 81 مسألة الرؤيا

[714] عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقيّ، عز الدين الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق. وزار بغداد سنة 599 هـ فأقام شهرا. وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي ولما سلم الصالح إسماعيل ابن العادل قلعة «صفد» للفرنج اختيارا أنكر عليه ابن عبد السَّلام ولم يدع له في الخطبة، فغضب وحبسه. ثم أطلقه فخرج إلى مصر، فولاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة ومكّنه من الأمر والنهي. ثم اعتزل ولزم بيته. ولما مرض أرسل إليه الملك الظاهر يقول: إن في أولادك من يصلح لوظائفك. فقال: لا. وتوفي بالقاهرة ]من كتبه [التفسير الكبير الإلمام في أدلة الاحكام قواعد الشريعة الفوائد انظر الأعلام للزركلي 21/4.

[715] مقالات الأشعري ص 294

[716] – ج/د

[717] – ج/د

[718] أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس: فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته. والسعدي نسبة إلى بني سعد من عرب الشرقية (بمصر) تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة974هـ انظر الأعلام للزركلي 234/1-235.

[719] انظر الفتاوى الحديثية لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (المتوفى: 974هـ) دار الفكر ص 108.

واختلفت الصحابة في حق نبينا عليه السلام فقال بعضهم: إنها وقعت له يقظة ليلة الإسراء.[720] وبعضهم: منعه. والأكثر على الأول.

**مطلب الخلاف في رؤية الله تعالى في المنام:**

واختلف فيها – أي في رؤية الله تعالى – في الدنيا في المنام واستحاله الإمام أبو منصور الماتريدي،[721] والقاضي الباقلاني،[722] [واختاره المحققون من أصحابنا][723] متمسكين بأن المرئي في المنام مثال وهو محال على الله تعالى وجوزه أكثر الأشاعرة[724] حتى ادعى القاضي عياض منهم الاتفاق على الجواز،[725] [وقال الآمدي: "والحق أنه لا مانع منه."][726] متمسكين بأن ما يقع في الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع في المنام. قال قاضيخان[727] "إن السكوت فيه حسن."[728] قلت بل؛ هو الحق إذ لا قاطع من الطرفين [وليست المسألة من العمليات][729] [730]حتى يكتفي فيها بالظن بل من المعتقدات التي يطلب فيها القطع، وما روي عن أبي حنيفة وغيره من أنهم رأى ربهم في المنام مرات كثيرة فليس بثابت منهم.

---

[720] +د [بلا جهة]

[721] انظر تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ) ت: د. مجدي باسلوم دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005 م 141/9-142 ، الكفاية للصابوني ص165

[722] انظر تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ص306.

[723] –ج/د

[724] الإيجي المواقف 173/3

[725] انظر إكمال المعلم شرح صحيح مسلم – للقاضي عياض المؤلف: العلامة القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي 544 هـ 112/7

[726] –ج

[727] +ب/ج /د [فخر الدين]

[728] انظر فتاوى قاضيخان لفخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي المتوفى سنة 592 260/3

[729] –ج

[730] +ج [والمسألة من المعتقدات]

**مطلب الخلاف في حقيقة الرؤيا:**

واعلم أنهم اختلفوا في حقيقة الرؤية، فقال الجمهور من الماتريدية[731] والأشعرية[732] :[733] أنها إدراك يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة على أمره يخلقه، وقد خلقه ويقر به ما قال الإمام أبو منصور الماتريدي [والقرطبي][734] :"إن لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك من النائم، فيمثل له صورا محسوسة تارة تكون تلك الصور المحسوسة أمثلة موافقة لما يقع في الوجود العيني، وتارة تكون أمثلة لمعان غير محسوسة." [735] وذلك لأنه يجوز أن يكون مراد الجمهور خلق الإدراك في قلب النائم بواسطة الملك.

وقالت المعتزلة وكثير من الأشاعرة: إنّ الرؤيا خيال باطل، أما المعتزلة: فلزعمهم أن الإدراك مشروط بالمقابلة، وانبعاث الشعاع، وتوسط الهواء إلى غير ذلك من الشروط عندهم وهذه الشروط كلها مفقودة حالة النوم؛ فلا إدراك أصلا فيكون خيالا محضا.

أما الأشاعرة: فلأنهم وإن لم يشترطوا تلك الشروط إلا أنهم قالوا النوم يضاد الإدراك فلا يجامعه أصلا؛ قلنا: لا نسلم أن الإدراك مشروط بتلك الشروط ولو سلم فهي شروط عادية يجوز التخلف عنها، وأن النوم إنما يكون ضدا لما في محله من الإدراك لا لما لا يكون في محله فالجزء المدرك من النائم لا يحله النوم؛ فلم يجتمع الإدراك والنوم في محل واحد.

والحاصل أن النوم يضاد [إدراك العقل والحواس فلا يجامعه، وإدراك النائم ليس بالعقل، ولا بالحواس بل بجزء مدرك من قلبه لا يعرضه النوم فلا تضاد،][736] [737] وهذا هو المراد بما في التعديل أن الرؤيا نوع مشاهدة للروح غير إدراك

---

731 الكفاية في الهداية ص 166

732 مقالات الأشعري ص 87

733 +ب/ج/د [فقال جمهور أهل السنة]

734 – ج

735 انظر تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية – القاهرة الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م ج125/9

736 – ج/ب/د

737 +ب/د [ وإدراك النفس الناطقة والروح الإنسانية بواسطة العقل والحواس فلا يجامعه وإدراك النائم ليس بالنفس الناطقة والروح وهو بواسطة العقل والحواس كيف وأنّ الله تعالى يقبضها عن بدن النائم وقت النوم ثم يرسلها إليه عند اليقظة على ما صرحوا به في تفسير قوله تعالى "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى" {وكذا صرحوا في شرح قوله عليه السلام أن الله تعالى قبض أرواحكم حين يشاء وردها عليكم حين يشأ قاله حين ناموا واستيقظوا رواه البخاري}] = (+ب/ج/د فلم يبق للنائم نفس و لا روح ولا عقل ولا حس حتى يدرك بهما بل إنما يدرك بجزء مدرك من قلبه لا يعرضه النوم أصلا فلا تضاد بين النوم وإدراك النائم)

العقل والحواس وقد ورد في الأحاديث الصحاح أن الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزء من النبوة[738] وهو عام للأنبياء وغيرهم لعدم المخصص بهم، فالقول بأنه خيال باطل؛ باطل.[739] [واختلف أيضا في جواز العلم بحقيقته تعالى؛ منعه الحكماء، وبعض الأشاعرة كالغزالي،[740] وإمام الحرمين،[741] وعليه أكثر الصوفية. مستدلين بأن العقول: إما بالبديهة وذاته تعالى ليست بديهة. أو بالنظر وهو إما بالرسم فلا يفيد الكنه، أو بالحد فيقتضي التركيب المحال في حقه تعالى.[742]

وجوزه جمهور المتكلمين مستدلين بأن المدرك بالكنه ليس بمنحصر بالبديهة، والحد لجواز أن يخلق الله تعالى علما[743] [متعلقا بما ليس بضروري بالقياس إلى عموم الناس فيجوز أن يخلق العلم][744] بكنه ذاته في شخص بلا سابقة نظر أصلا على أن نقول إن الرسم وإن لم يفد الكنه لكنه لا يمنع أن يفيده.][745] واختلف أيضا في وقوعه – أي وقوع العلم بكنهه–ذهب جمهور الماتريدية: إلى أنه غير واقع في الدنيا لا للبشر، ولا للملك لأن المعلوم منه إما أعراض عامة كالوجود، أو سلوب كالوجوب والقدم، أو إضافات لكونه خالقا للعالم، أو صفات ذاتيه كالعلم ولا شك أن

---

[738] إن الأحاديث الواردة في الرؤيا التي من أجزاء النبوة اختلفت ألفاظها اختلافاً كبيراً، فقد حددت بعض الروايات الرؤيا بجزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة، وبعضها: بجزء من ستة وسبعين جزءاً انظر صحيح البخاري 6983 صحيح مسلم 2236

[739] +ب/د [فإن قيل إن قبض النفس والروح يكون معينا لأنّا لما أجيب بأن الموت انقباض النفس والروح نفس ظاهر البدن وباطنه والنوم انقباضه عن ظاهر البدن فقط والموت عبارة عن مفارقة النفس الحيوانية إلى ما هي مدار الحيوان والنوم عبارة عن مفارقة النفس المميزة التي هي مدار التمييز والإدراك ولا يلزم من مفارقة المميزة حين تام مفارقة الحيوانية (+ب/ج/د وروي عن علي رضي الله عنه أنه يخرج الروح عن البدن في النوم ويبقى شفاعة في الجسد) فبذلك يرى الرؤيا فإذا أتاه من النوم عاد الروح إلى جسده بأسرع من لحظة ومنه قالوا أن أرواح الأموات والأحياء تلتقى في المنام فتتعارف ما شاء الله تعالى فإذا أراد الرجوع إلى جسده أمسك أرواح الأموات وأرسل أرواح الأحياء ومراده بالروح هو النفس المميزة لا الحيوانية]

[740] انظر الاقتصاد في الاعتقاد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م ص 42-43

[741] انظر لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ) المحقق: فوقية حسين محمود الناشر: عالم الكتب – لبنان الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م ص 117-118

[742] ب+ [ومال إليه أكثر الصوفية فإنهم قالوا أن جلال ذاته تعالى وكذا جمال جلاله يمنعنا عن المعرفة به تعالى والاطلاع على ذاته لأن جلال ذاته تعالى قائمة بذاته تعالى ولا مدخل فيه لغيره أصلا وهو عبارة عن الحضرة التي يرى الله تعالى نفسه فيها بما هو عليه ولو كان لنا مدخل فيه لا حظنا علما بالله تع وبما عنده وهو محال واما جلال جماله فهو عبارة عن علو جماله وغيرية عنا اذا تجلى لنا في جماله هذا يمنعنا أيضا عن معرفة حقيقته وجماله عبارة عن حضرة الدنو التي منها تجلى لعباده وباعتبارها صحة المعرفة وصار العبد أهلا لعبادته ولذلك قالوا جماله في كل الخلائق ظاهر وجلاله ]

[743] +ب/د [علما ضروريا بكنه ذاته في شخص]

[744] – ب/د

[745] – ج

العلم بهذه الأشياء لا يوجب العلم بكنه حقيقته والواجب على المكلف هو التصديق بوجوده ووحدته وغيرهما من الأحوال والصفات لا معرفة كنهه.

وذهب أكثر الأشاعرة[746]: إلى وقوعه مستدلين بأنه لو لم يكن ذاته معلوما لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة وبالصفات أيضا. قلنا: إن التصديق لا يتوقف على تصور الطرفين بالكنه بل يكفيه العلم بالوجه.
واختلفوا أيضا في وقوع العلم بكنهه في الآخرة، قيل: يقع سبب الرؤية والأصح أنها لا يقع فيها أيضا، لأن الرؤية لا يفيد الكنه.[747] [748]

## فصل في أفعاله تعالى: [749]

وللعباد أفعال اختياريه والله تعالى خالقها طاعة أو معصية [ايمانا أو كفرا][750] واعلم أنه لا خلاف في أن المؤثر في أفعالهم الاضطرارية قدرة الله تعالى. واختلفوا في أفعالهم الاختيارية أن المؤثر فيها إما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من

---

[746] انظر المواقف للإيجي ص 204-207

[747] +ج/د [والواقع في الآخرة هو الرؤية وثانيهما في جوازه منعه الحكماء وبعض الأشاعرة والصوفية مستدلين بأن المعقولات بالبديهية وذاته تعالى ليست بديهية أو بالنظر وهو إما بالرسم فلا يفيد الكنه أو بالحد فيقتضي التركيب وهو محال في حقه تعالى وجوز جمهور المتكلمين مستدلين بأن المدرك بالكنه ليس بمنحصر في البديهة لجواز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بالكنه ذاته في شخص من الأشخاص بلا سابقة نظر أصلا]

[748] +ب [بل إنما يفيد الانكشاف ظاهر المرئي فلا يلزمه إفادة الكنه ولذا قال الصوفية أنه تعالى مجلى لعباده في الآخرة في جماله لكن جلاله جماله يمنعنا عن معرفة حقيقته كما يمنع جلاله المطلق ويقال أن رؤية الله تعالى في الآخرة ليس مثل رؤيتنا سائر المرئيات في الدنيا فيجوز أن يفيد الكنه في الآخرة هذا في التصور المتعلق بحقيقته تعالى وأما التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته فواجب الاتفاق لكن الأشاعرة قالوا شرعا والماتريدية عقلا على الخلاف الذي في مسألة الحسن والقبح العقليين وكذا النظر لمبدأ التصديق واجب شرعا عند الأشاعرة وعقلا عند الماتريدية واختلفوا في أول ما يجب على المكلف قيل هو التصديق المذكور وقيل النظر للتصديق وقيل هو الجزء الأول من النظر فصل الأحوال ثابتة صدر البحث بها لتوقف إثبات المقصود وهو الاختيار الجزئي عليها والمراد بها الأمور الاعتيادية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة جعلها بعض المتكلمين لا موجودة ولا معدومة وسموها أحوالا واختاره الماتريدية وبعضهم أنكروها وقالوا المفهوم وإن كان له تحقق فموجود وإلا فمعدوم لا واسطة بينهما والمثبتون قالوا المعلوم على قسمين قسم ما يتصور عروض الوجود لها قسموا تحقيقها وجودا وارتفاعا عدما وقسم ما ليس شأنه ذلك كالأمور الاعتيادية قسموا أحوالا والتحقيق أنه لا نزاع بينهم في الحقيقة لأن المنكرين جعلوا العدم عبارة عن سلب الوجود بمعنى تقابل الإيجاب والسلب فلا حال عندهم لأن الأمور الاعتبارية مسلوب عنه الوجوب فيكون معدومه والمثبتين جعلوا العدم عبارة عن عدم الوجود عما من شأنه أن يكون موجودا بالوجود الخارجي بمعنى تقابل العدم والملكة والأمور الاعتبارية كيف من شأنها الوجود الخارجي فالحال ثابت عندهم]

[749] -ب/ج

[750] -ج

العبد أصلا وهو مذهب الجبر، واستدلوا عليه بأن قدرة العبد لو كان مؤثر في فعله لزم اجتماع المؤثرين على معلوم[751] واحد[752] لشمول قدرته تعالى، ولو كان العبد عالما بتفاصيل أفعاله وكلاهما باطل.

وأما قدرة العبد فقط بلا إيجاب منه، وهو مذهب المعتزلة واستدلوا عليه بالتفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمختار وبأنه لو لم يكن مؤثرا مستقلا في فعله لبطل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، وبأن من الأفعال ما هو قبيح فلا يجوز صدوره من الله تعالى؛ فيكون من العبد إما مجموع القدرتين على أن يؤثر في الأصل الفعل[753] وهو مذهب الأستاذ[754] واستدل عليه بأن قدرة الله تعالى شاملة، والفرق بين حركة المختار والمرتعش ضروري وليس الفرق لمجرد مقارنة القدرة؛[755] بل لتأثيرها فيكون الفعل بهما معا.

**مطلب الخلاف في قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد**

وأما قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد بلا تأثير منها أصلا وهو مذهب الأشعري[756] وأصحابه[757] واستدلوا على تأثير قدرة الله تعالى بشموله، وعلى مقارنة قدرة العبد بالتفرقة الضرورية المذكورة وعلى نفي تأثيرها، وإلا لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد. وبأن فعله إما لازم الصدور فيكون اضطراريا أو جائز الصدور واللاصدور وحينئذ إن لم يتوقف صدوره على مرجح عنده؛ بل قد يصدر عنه وقد لا يصدر بلا تجدد وأمر منه يكون اتفاقيا، وإن توقف على مرجح كذلك فلا يجوز أن يكون ذلك المرجح منه وإلا لزم التسلسل في المرجحات.
وكون العبد موجودا لبعض فعله على ما قاله المعتزلة فيكون من الله تعالى ويجب الفعل عنده لكونه مرجحا تاما؛ فلا يكون العبد مختارا مستقلا فيه وكذا في الاتفاق الاضطراري، والاتفاق لا يكون باختيار العبد وتأثير قدرته.

---

[751] : د [معلول]
[752] +ج [شخصي]
[753] : ب [القول]
[754] سبق الحديث عنه
[755]+ ج [بالمقدور]
[756] المواقف للإيجي 214/3
[757] +ج [وهذه المقارنة هي ما سميناه كسبا واختيارا جزئيا]

وأما قدرة الله تعالى مع تأثير قدرة العبد في وصفه بمعنى أن لقدرته مدخلا في جعل فعله طاعة ومعصية لا بمعنى أنه مؤثر مستقل على ما قاله المعتزلة.[758] وإلا لورد عليه ما ورد على المعتزلة وهو مذهب القاضي الباقلاني،[759] واختاره جمهور الماتريدية[760] وهو الحق على ما سنبينه إن شاء تعالى.

إذا عرفت هذا فالجواب عن الجبر من وجهين:

أحدهما: أن ما ذكروه من الأمرين إنما يقوم حجة على المعتزلة القائلين بتأثير القدرة بطريق الاستقلال لا علينا ولا على الأشعري.

وثانيهما: أنه باطل لضرورة التفرقة بين حركتي المرتعش والمختار واللزوم بطلان التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب؛ لأن فعل العبد عندهم بمنزلة حركة الجامد.[761]

فإن قيل لا محيص عن الجبر بعد تعميم علمه تعالى وإرادته لأنهما إما أن يتعلقا بوجود فعل العبد فيجب،[762] أو بعدمه فيمتنع،[763] ولا اختيار مع الوجوب والامتناع.[764]

قلنا: لا نسلم أن علمه وإرادته مدخلا في جعل متعلقهما واجبا أو ممتنعا لأن العلم تابع للمعلوم لكونه ضلالة وحكاية عنه [على ما قالوا وفيه بحث ذكرناه في كونه تعالى مريدا،][765] والإرادة تابعة للعلم التابع للمعلوم لأنه إنما يريد على وجه علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو الفعل الاختياري أو الترك الاختياري، لأنه يعلم أن العبد يترك ويفعل باختياره؛ فلا يكون واجبا بتعلق علمه وإرادته كيف لا ولو كان واجبا أو ممتنعا بتعلقهما لكان فعله تعالى واجبا أو ممتنعا أيضا بتعلق علمه وإرادته به،

---

[758]+ ب/ج/د [وهذا هو القول بالتوسط بين الجبر والقدر]

[759] انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني 331-332.

[760] الكفاية 257-259

[761] +ب/د [ولا يرد هذا على الأشعري لجواز أن يكون التكليف عنده داعيا لاختيار الفعل وصرف القدرة إليه فيخلقه الله تعالى عقيبه وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية والحاصل أن محذور بطلان التكليف لا يلزم على الأشعري لكونه قائلا لا بمقارنة قدرة العبد لقدرة الله على أن يكون مدارا لخلقه تعالى فعله وإن لم يكن لها تأثير أصلا]

[762] +د [لامتناع انقلاب علمه جهلا]

[763] +د [لامتناع تخلف مراده عن إرادته]

[764] +ب/ج [لامتناع انقلاب علمه جهلا أو بعدمه فيمتنع لامتناع تخلف مراده عن إرادته ولا اختيار مع الوجوب]

[765] – ج/د

لأن ما علم الله تعالى وجوده وأرداه من فعله في الأزل يجب، وما علم وأراد عدمه فيه يمتنع، فيلزم أن يكون الله تعالى موجبا في فعله لا مختارا مع أنه مختار بالاتفاق فلا مدخل لشيء من علمه وإرادته تعالى في جعل متعلقهما واجبا أو ممتنعا فلا جبر في جهتهما.

فإن قيل: معنى الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال إرادة الشي لا بعدها؛ لأن بعد تعلق الإرادة القديمة لأحد الطرفين يجب ذلك الطرف البتة ولا يتمكن لإرادة ضده وهذا المعنى متحقق في ذاته تعالى بالنسبة إلى إرادته لأنه تمكن في الأزل أن يتعلق إرادته بكل من الطرفين على البدل وإن لم يتمكن بعد تعلقها، وكذا متحقق بالنسبة إلى علمه لأن علمه لا يوجب شيئا قبل تعلق إرادته لأن تعلقها أزلي، ولا يتصور القبلية والبعدية في الوجوب الأزلي حتى يتصور الوجوب بتعلق العلم قبل تعلق إرادته؛ فلا يتصور الإيجاب في ذاته تعالى أصلا بخلاف إرادة العبد فإن تعلقها حادثة بعد تعلق ذاته علمه وإرادته تعالى فتحقق الوجوب في فعله قبل تعلق إرادته به؛ فلا يتمكن الطرفين حال تعلق إرادته فلم يوجد فيه معنى الاختيار وكان مجبورا في فعله والحاصل أن علمه تعالى وإرادته وإن لم يوجب الجبر في حقه لكن يوجبه في حق العبد.

قلنا إنه تعالى يعلم ويريد في الأزل أن العبد يفعل باختياره يعني أن علمه وإرادته يتعلق بفعل العبد باختياره فلا يكون الفعل واجب.

فإن قيل: فحينئذ يكون فعله الاختياري واجبا، قلنا: الوجوب بالاختيار لا يناف الاختيار بل يحققه.

فإن قيل: ننقل الكلام إلى اختياره بأنه تعالى يعلم ويريد في الأزل اختياره لفعله فيجب فيلزم الجبر في اختياره وإن لم يلزم في فعله. قلنا هذا مذهب الأشعري القائل بأن العبد مختار في فعله مضطر في اختياره وهو جبر متوسط ولسنا في صدد إبطاله ههنا؛ بل في صدد إبطال الجبر المحض ويكفينا فيه إثبات الاختيار في فعله سواء كان مجبورا في اختياره أو لا[766].

والجواب عن المعتزلة من وجوه:

أحدها: أن ما ذكروه أولا إنما يقوم حجة على الجبرية النافين لقدرة العبد أصلا لا علينا ولا على الأشعري.

---

[766] +ب/ج/د [وسيأتي إبطال مذهب الأشعري]

ثانيها: لا نسلم أن قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة لزم بطلان الأمور المذكورة لأن مدارها على القدرة والاكتساب لا على تأثير القدرة فلا يقوم حجة علينا أيضا؛ لأنا قائلون بالقدرة والاكتساب بل إنما يقوم على الجبرية وكذا قبح الأفعال وحسنها على الاكتساب والمحلية لا على الخلق والتأثير.

ثالثها: إن القول بتأثير قدرة العبد لا يخلو إما أن يستلزم توارد العلتين على معلول واحد أو تخصيص قدرة الله تعالى ببعض الممكنات وقد ثبت عمومها.

وعن الإسناد بوجهين:

أحدهما: أنه إن أراد أن كلا من القدرتين مستقل في التأثير على ما هو الفرض يلزم توارد العلتين المستقلتين وإن أراد التأثير بالاشتراك يلزم النقص في قدرة الله تعالى

وثانيهما: إنا لا نسلم أنه لا فرق بين حركة المرتعش والمختار إلا بالتأثير لجواز الفرق بنفس القدرة وعن الأشعري من وجوه:

- أحدها: أن ما ذكره أولا من لزم اجتماع المؤثرين إنما يرد على المعتزلة لا علينا.
- وثانيها: أن ما ذكره ثانيا منقوض بفعله تعالى لجريانه فيه بعينه مع تخلف المدعى بأن يقال لو كان الله تعالى موجدا مستقلا في فعله؛ فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف ترجيح فعله على مرجح يجب الفعل عنده وذلك المرجح لا يجوز أن يكون منه تعالى وإلا لزم التسلسل في المرجحات فيكون من الغير ويجب فعله تعالى عنده، فيلزم أن لا يكون الباري تعالى مختارا مستقلا في فعله؛ بل يكون مضطرا مع أنه تعالى مختارا مستقلا بالاتفاق، وإن أجيب عنه بمنع جريانه فيه بأن يقال إن حاصل الدليل هكذا أنه إن تمكن العبد من الفعل والترك،[767] وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح من العبد، وإلا لكان حادثا محتاجا إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات، فيلزم أن ينتهي إلى مرجح قديم وهو إرادته تعالى قطعا للتسلسل ويجب الفعل عند ذلك المرجح القديم لكونه مرجحا تاما، فلا يكون العبد مختارا مستقلا في فعله؛ بل مضطرا بخلاف فعل الباري فإنه محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث

[767] +ب/ د [بل كان لازم الصدور يكون اضطراريا وإن تمكن من تركه] = (+ب/ج فإن لم يتوقف صدوره على مرجح يكون اتفاقيا)

في وقت معين وذلك المرجح وإرادته تعالى لا يحتاج إلى مرجح آخر لكونه قديما مستندا إلى ذاته تعالى[768] حتى يلزم التسلسل، فيكون الباري تعالى مستقلا في فعله.

قلنا فحينئذ يلزم أن يجب فعله تعالى عند إرادته القديمة مثل فعل العبد فلا يكون مختارا مستقلا في فعله أيضا وإن أجيب عنه بان يجب بإرادته واختياره فلا يكون مضطرا فيه بل مختارا مستقلا[769] قلنا فكذا فعل العبد يجب بإرادته واختياره لأنه تعالى يريد فعل العبد باختياره أيضا إلا أنه لاحتياجه إلى الإرادة القديمة قطعا للتسلسل لا يكون مستقلا فيه بخلاف الباري تعالى لأنه مستقل في فعله لعدم احتياجه إلى مرجح من الغير.

قلنا إنه تعالى وإن لم يحتج في فعله إلى مرجح آخر إلا أن إرادته مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار فإذا وجب الفعل بما ليس باختياره تطرق إليه الإيجاب والاضطرار البتة.

ثالثها: إنا سلمنا أن صدور الفعل من العبد يتوقف على مرجح يجب عنده لكن لا نسلم أن ذلك المرجح لا يجوز أن يكون من العبد لجواز أن يكون اختياره الجازم وإرادته القاطعة مرجحا، وقولكم ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار فإن احتاج في صدوره من العبد إلى مرجح كذلك يلزم التسلسل وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح، قلنا: نختار الشق الأول أولا، ولا نمنع من لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عينه وعلى تقدير لزومه نمنع بطلانه لأن الاختيار ليس من الأمور الموجودة[770] بل من الأمور الاعتبارية اللاموجودة واللامعدومة والتسلسل وأمثاله جائز.

ونختار الشق الثاني ثانيا ونمنع بطلان اللازم لأن المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد وإيجاد، وذلك ليس بلازم ههنا لأن الاختيار ليس بموجود في الخارج [بل من الأمور اللاموجودة واللامعدومة][771] فيجوز للفاعل المختار أن يختار الوقوع مع تساوي الاختيار واللاختيار عنده بلا مرجح موجب لاختياره وقوع الفعل كما في قدحي العطشان إذ لا يلزم منه وجود الممكن بلا موجد وإيجاد لعدم الوجود فيه.

فإن قيل: على كلا التقديرين لا شك أن اختيار العبد وإرادته أمر ممكن وكل ممكن مستند إلى الله تعالى بالذات [عند جمهور المتكلمين][772] فكيف يصح القول باستناده إلى العبد بكل من التقديرين؟ قلنا: تلك القضية الكلية في

---

[768] +ج/ د [بالذات فلا يلزم التسلسل]

[769] + ب/ج/د [لأن الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار]

[770] + ج/ د [في الخارج]

[771] –ب/ج/د

[772] –ب/ج/د

الممكنات الموجودة والاختيار من الأمور [اللاموجودة واللامعدومة][773] الاعتبارية فليس مخلوقا لله تعالى؛ إذ الخلق يقتضي الوجود[774] فيجوز استناده إلى العبد وإنما المحال استناد أمر موجود إلى العبد[775]

فإن قيل: سلمنا أن الاختيار الجازم للعبد مستند إليه لا إلى الله تعالى لكن لا يلزم منه كون العبد مختارا لأن الغرض أن ذلك الاختيار الجازم هو المرجح الموجب التام لفعله فيجب الفعل عنده.

قلنا الوجوب بالاختيار تحقيق الاختيار على ما مر مرارا.

- الرابع: أن حاصل مذهبهم وخلاصة دليلهم أن العبد مختار في فعله مضطر في اختياره لوجوب استناده إلى الإرادة القديمة قطعا [للتسلسل.][776] ولا يخفي عليك أن هذا لا يغني عن الحق وهو التوسط[777] شيئا، لأن كون اختياره اضطراريا يستدعي كون فعله أيضا اضطراريا لأن مجرد مقارنة القدرة والاختيار الاضطراري للفعل وهي المسمى بالكسب عندهم لا يفيد شيئا من الحق ما لم يثبت لقدرة العبد واختياره تأثيرا ما على ما أثبته الماتريدية شيئا.[778]

وإذا عرفت [ضعف أدلتهم وبطلان مذهبهم فلنأتِ إلى بيان ما هو الحق والتوسط بين الجبر والقدر][779] ولا بدّ لنا من تمهيد أربع مقدمات حتى يتيسر توضيح المقام:

الأول: أن لفظ الفعل وكذا لفظ المصادر قد يطلق ويراد به المعنى المصدري الذي يسمى تأثيرا كإحداث الحركة، وقد يطلق ويراد به الحاصل بالمصدر الذي يسمى أثرا للفاعل كالحركة القائمة مع المتحرك في الخارج والأول أمر عدمي لا وجودي له في الخارج وإلا يلزم التسلسل[780] المحال.[781]

---

773 -ب/ج/د

774 +ب/ج [ولا وجود له فليس بمخلوق]

775 +ج/د [لا استناد أمر اعتباري]

776 -ب

777+ ب [بين الجبر والقدر]

778+ ب/د [بل ولا يفيد شيئا من الحق وإن أثبتوا له تأثيرا مالم يستندوا للاختيار إلى العبد] = (+ب/ج/د كما أسندوه إليه الماتريدية إلى الله تعالى كما أسنده اليه الأشعري]

779 -ب

780 +ب/د [في الإيقاعات]

781 +ب/ د [أو لو انتهى إلى إيقاع قديم يلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى المصدري من غير وقوع شيء يقع به]

والثاني: أمر موجود فيه[782] الثانية أن كل ممكن موجود له لابد له من علة تامة [موجبة][783] يجب وجوده عند وجودها وعند عدمها [على ما برهن في محله في.][784] [785]

والثالثة: أن جملة ما يتوقف عليه وجود كل ممكن ويجب وجوده عندها لابد أن يشتمل على أمر لا موجود له ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي [وهو قول بالحال.][786] وذلك لأن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد مثلا لا يمكن أن يكون قديما بتمامها؛ وإلا لزم قدم زيد الحادث لما مر في المقدمة الثانية. ولأن وقت حدوثه إن كان من تلك المقدمة لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه وهذا خلف وإن لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت رجحانا بلا مرجح [بمعنى وجود الممكن بلا إيجاد][787] وكلاهما باطل.

ولا أن يكون حادثا بتمامها وإلا لزم التسلسل في طرف العلل؛ بل يكون في بعضها قديما وبعضها حادثا، فحينئذ إن لم يدخل في تلك الجملة أمر لا موجود ولا معدوم لكانت الجملة إما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة منهما والكل باطل.

---

[782] : ب /د [في الخارج]

[783] – ب/ج/د

[784] –ب

[785] +ب/د [أما إن كل ممكن موجود ولا بد له من علة فقد تقدم بيانه في أوائل المقصد وكذا كون علة بحيث يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها لكننا نذكره الآن تيمما للفائدة فحاصله مقدمتان الأولى كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يجب وجوده والثاني كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده أما الأولى فلأنها لو لم يتصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه لامتناع ارتفاع النقيضين لكن صدق هذه الجزئية باطل لأن عدم الممكن على تقدير وجود المبدأ لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لأنا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود الجملة فمعنى تلك الحالة ان يتوقف الوجود على آخر ولا فان توقف لزم أن يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وان لم يتوقف لزم الرجحان بلا مرجح انعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده واجب وهو المطلوب وأما الثاني فلأنها لو لم تصدق لصدقه قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن وهذا باطل لأنه لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما اللازم فلأن استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الوقوف عليه موقوفا عليه وهو محال]

[786] –ب/ج/د

[787] –ب

أما الأول فلاستلزامه قدم الحادث أو انتفاء الواجب لوجوب استنادها تلك الموجودات المحضة إلى الواجب قطعا للتسلسل فيلزم أحد المحذورين بالضرورة.[788]

وأما الثاني فلأن المعدوم المحض لا يصلح علة للموجود وأيضا إن وجود زيد مثلا متوقف على أجزائه الموجودة بالضرورة فكيف يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده معدوما محضا.

أما الثالث فلأن علة زيد الحادث مثلا لو كانت مركبة منهما لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد مستلزما لوجوده ضرورة توقفه على تلك المعدومات[789] أيضا لكن اللازم باطل لما تقرر عندهم أنه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد مثلا يوجد زيد من غير توقفه على عدم شيء أصلا، إذ لو توقف عليه ولنفرضه عدم عمرو، فإما أن يتوقف على عدمه السابق فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة دوام المعلوم بدوام علته التامة والفرض أنها قديمة. وإما على عدمه اللاحق بعد وجوده فعدمه اللاحق لا يمكن إلا بزوال الجزء مما يتوقف عليه وجوده ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، فذلك الجزء الزائل إما أن يكون موجودا محضا فزال أو معدوما محضا أو مركبا منهما والكل باطل. أما الأول فلاستلزامه انتفاء الواجب لأن الموجود المحض يجب استناده إلى الوجب قطعا للتسلسل فانتفاءه لا يكون إلا بانتفاء الواجب وهو محال فلا يتصور زوال عمرو الحادث بزوال الموجودة المحض.

وأما الثاني فلأن زوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه وزوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيلزم أن يكون وجود زيد بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال المعدوم الموقوف على وجود بكر هذا خلاف الفرض لأنا فرضنا وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات.

---

[788] +ب/ج/د [لأنه إما أن يدوم بدوام علته فيلزم قدم الحادث أو ينتفي فانتفائه ليس إلا لانتفاء علة فيلزم انتفاء الواجب] = (+ب/ د فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث بالحركات الفلكية المتعاقبة المستندة إلى الواجب من غير أن يكون له بذاته فلا يلزم من انتفائها انتفاء الواجب لأنها غيرها بالذات يقع فيه الامتناع ببقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر إليه حق يلزم منه انتفاء الواجب لأن ما يمتنع بقاؤه لذاته يرتفع لذاته لا لارتفاع شيء آخر الجواب عنه أن حركة الفلك لا يوجد إلا بوضع بعد وضع وذلك الوضع لكن الوجود في نفسه فلو استند إلى الواجب وجوبا يجب بقاؤه ويمتنع زواله فلا يحدث حركة أصلا والحاصل أن الحركة وإن كانت ممتنع البقاء لكن وصفها ممكن البقاء استند إلى الواجب وجوبا فان دام مع دوام الواجب يمنع حدوث الحركة وإن عدم يلزم انتفاء الواجب)

[789] : ب [المقدمات]

وأما الثالث: فلما ذكر في الأول والثاني بعينه وإذا ثبت بطلان الكل ثبت دخول أمر لا موجود ولا معدوم.[790]

[790] +ب/ د [فإن قيل لا نسلم ثبوت بطلان الثالث لأن ثبوت ما تقرر عندهم من القضية المذكورة لا يستلزم إلا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث من غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يستلزم عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر إليها مستلزما لتلك المعدومات فلا ينفك عن الموجودات لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم أجيب بأن الدليل الدال على عدم توقف الحادث على عدمه شيء لزوم وجوده عند وجوده وجميع الموجودات التي يفتقر هو إليها بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات لتلك المعدومات بأن يقال ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات إن كان عدما سابقا يكون أزليا فيلزم قدم زيد الحدوث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن إلا بزوال شيء ما يتوقف عليه وجود عمرو ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فذلك الجزء الزائل إلى آخر الدليل فثبت بطلان الكل فليتأمل فإن قيل إن ما ذكرتم من الدليل على امتناع كل من الاحتمالات الثلاث على تقدير عدم أمر لا موجود ولا معدوم قائم بعينه على امتناع كون علة الحادث أمرا يدخل فيه أمر لا موجود ولا معدوم أولا إذ لا واسطة لأن المفهوم إما ثابت فيكون موجودا أو غير ثابت فيكون معدوما فالأمر الذي قلتم أنه لا موجود ولا معدوم وسموه حالا إما داخل في الموجود وإما داخل في المعدوم فالمركب من ذلك الأمر ومن غيره إما أن يكون موجودا محضا أو معدوما محضا أو مركبا منهما والكل باطل تعين ما ذكرتم من الدليل فالجواب لا نسلم أن دليلك دال بعينه على امتناع ذلك لأنا نمنع المقدمة القائلة بأن الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله إما أن يكون موجودا محضا أو معدوما محضا أو مركبا منهما ونقول أن الانحصار في هذه الثلاثة ممنوع لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإيقاع والاختيار فإن جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منهما إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب لجواز ان يكون من جملة علته الموجودة اللاختيار الذي من شأنه الإيقاع في أي وقت شاء من أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم إلا بترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوع وان عدم جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف لأن الإضافات التي لم يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والإيقاع والاختيار وتعلق القدرة كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لأنه يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الإرادة بوجود شيء انعدمت بلا استلزام وجود شيء آخر فلا يثبت دليلنا عن هذا المنع ثبت توقف وجود الحادث على أمر لا موجودة ولا معدومة وتلك الأمور لا يجوز استناده إلى الله تعالى بطريق الإيجاب وإلا لزم انتفاء الواجب أو قدم الحادث لأن المستند إلى الواجب بطريق الإيجاب لازم له ودوام الملزوم يستلزم دوام اللازم كما يستلزم انتفاء الملزوم ولا بطريق الوجوب أيضا وذلك إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفتقر كل إيقاع إلى إيقاع آخر قيل لا إلى نهاية وذلك باطل بالبرهان وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات فلا يفتقر إلى ايقاعات غير متناهية وهذا باطل أيضا لأن العقل جازم بالغيرية بين المضاف والمضاف فيلزم استناده إلى الواجب بالاختيار بأن نختار حركة زيد مثلا بغير أن يجب الاختيار بطريق من الطرق الثلاثة إذ لا يلزم منه محال الممكن بلا مرجح بمعنى وجوده من غير موجود ولا إيجاد اذ لا وجود للاختيار حتى يلزم ذلك وانما يلزم ترجيح المختار احد الطرفين المتساويين وذلك ليس بمحال (+ب الرابعة ان الباطل هو الرجحان بلا مرجح ويترجح الراجح واما ترجيح أحد المتساويين او المرجوح بمحال بل واقع واستدلوا عليه بوجوه) الأول أنه إنما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون والثاني إما أن يكون بلا مرجح أو يكون مع مرجح والثاني إما أن يكون بترجيح الراجح أو أحد المتساويين أو المرجوح والثلاثة الأول باطلة فتعين الرابع والخامس أما الأول فلأنه لولا ترجيح أصلا لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد بترجيح وأما الثاني فهو غني عن البيان لأن الايجاد بلا موجد غير ممكن وأما الثالث فلأن الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته فترجيح الراجح بمعنى إثبات الرجحان فإما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت قبله فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وإما أن يثبت رجحان زايد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح آخر فيلزم تسلسل الترجيحات والرجحات والى نهاية فيلزم افتقار الحادث إلى أمور غير متناهية وهو باطل فثبت المطلوب وهو ترجيح أحد المتساويين والمرجوح الثاني ان وجود الممكن لعدمه نظر إلى ذاته وهو نظر إلى ما هو الأصل والسابق أعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فإيجاد الممكن وترجيح وجوده ترجيح للمساوي نظر إلى ذاته وترجيح المرجوح نظر إلى العلة الثالثة أن الإرادة صفة من سياقها أن ترجيح الفاعل بها أحد المتساويين على أمر آخر أو المرجوح عليه فالإيجاد بالاختيار قد يكون ترجيحيا لذلك فإن قيل فيكون اختيار

[والرابعة: أن الباطل وهو الرجحان بلا مرجح {بمعنى وجود الممكن بلا موجد والترجيح بلا مرجح بمعنى الإيجاد بلا موجد][791] [لا ترجيح الفاعل المختار أحد المتساويين أو المرجوح لأنه واقع كما في قدحي العطشان على ما بين في محله. ][792] [واعلم أن هذه المقدمات الأربعة مما لا بد منعها في إبطال الجبر على ما مر. وفي إثبات الحسن والقبح العقليين أيضا على ما سيأتي.][793]

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أن الأفعال الاختيارية للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر على ما عليه النزاع حاصلة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمعنى أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد في وصفه لكن لا بمعنى ما قاله المعتزلة [حتى يرد علينا ما يرد عليهم][794] بل بمعنى أن لقدرة العبد صنعا ما وتأثيرا ما في جعل فعله طاعة يثاب عليها، ومعصية يعاقب عليها ولنا فيه وجهان:

الأول: إنا نعلم [بالضرورة الوجدانية][795] أن للعبد قصدا واختيارا في بعض أفعاله كحركة المختار دون بعض كحركة المرتعش، ونعلم أيضا أن ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل؛ إذ قد لا يقع الفعل مع تحقيق القصد والاختيار وسائر أسبابه التي من العبد على ما شاهدنا؛ وقد يقع من غير تحقيق الأسباب التي كما في خوارق العادات فعلمنا من حصول هذين العلمين فينا أن فعل العبد حاصل بخلق الله تعالى واختيار العبد وقصده الجازم بأن خلق الله تعالى عقيب صرف إرادتنا إلى طرف العبد القدرة عليه والفعل معا يجري عادته؛ وذلك الصرف هو الذي سميناه: عزما مصمما، وقصدا قلبيا، واختيارا جزئيا، وكسبا، وترجيحا، ثم ذلك القصد والاختيار ليس مخلوقا لله تعالى قصدا وبالذات؛ لأنه ليس أمرا موجودا حتى يتعلق به الخلق فصار مخلوقا؛ بل أمرا إضافي ليس موجود ولا معدوم ومستند إلى إرادة العبد وصادر عنه بطريق الاختيار بأن اختار طرف الوقوع مع تساوي الاختيار واللاختيار عنده بلا مرجح، إذ لا يلزم منه إلا ترجيح الفاعل المختار بدون المرجح وذلك ليس بمحال إنما المحال الترجيح بلا مرجح

---

المختار أحد المتساويين أو المرجوح ترجيحا من غير مرجح وذلك باطل أجيب بأن الإرادة والاختيار يعلل بأنه تم الاختيار بهذا دون ذلك لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل بأن الموجب لم أوجب هذا دون ذلك فلا يقال أن أحد الطرفين المتساويين لم اخترت هذا الطريق دون ذلك وكذا لا يقال لمن اختار أحد القدحين لم اخترت ذلك]

[791]- ب/ج/د

[792] - د/ب

[793] -ب/ج

[794]- ب/ج

[795] -ب

[بمعنى وجود الممكن بدون الموجد والايجاد ][796] وهذا غير لازم ههنا إذ لا وجود في ذلك الاختيار والقصد على أنا نقول إن صدوره عن العبد يجوز أن يكون بطريق الإيجاب بأن يصدر عنه الاختيار باختيار آخر موجب له ونمنع لزوم التسلسل لجواز كون اختيار الاختيار عينه وعلى تقدير تسليم التسلسل [لزومه][797] نمنع محاليته لكونه في الأمور الاعتبارية.

الثاني: إنا نعلم بالضرورة [الوجدانية][798] أن للعبد صنعا وتأثيرا ما في بعض فعله كما في حركته الاختيارية وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم داخل في جملة ما يتوقف عليه تلك الحركة لا في نفس تلك الحركة التي هي الموجودة في الخارج؛ لأن صنعه في تلك الحركة الموجودة في الخارج إما أن يكون بلا واسطة من العبد أصلا أو بواسطة أمر موجود أو بواسطة أمر معدوم والكل باطل.

أما الأول: فلأن تلك الحركة لكونها من الأمور الموجودة في الخارج يجب وجودها عند تمام علتها لأن الأمور الموجودة لا يوجد في الخارج مالم يجب وجودها عن علتها التامة فلا يتصور صنع العبد وتأثيره الاختيار فيها لأن الوجوب ينافي الاختيار والغرض أن لا اختيار للعبد في جملة ما يتوقف عليه حتى يقال إن الوجوب بالاختيار لا يناف الاختيار.

أما الثاني: فلأن ذلك الموجود الذي يكون الصنع بواسطته يجب وجوده بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج عن صنع العبد أيضا ضرورة كونه واجبا.

أما الثالث: فلأن ذلك العدم إن كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه للعبد وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء إن كان أمرا موجودا كان واجبا للزوم واستناده إلى الواجب قطعا للتسلسل، فيمتنع إزالته[799] للعبد وإلا لزم انتفاء الواجب.

وإن كان أمرا معدوما فزوال العدم وجود على ما مر في المقدمة الثانية،[800] فيكون بواسطة وجود شيء أيضا وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لما ذكرناه فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا

---

796 –ب

797 +ج

798 – ب/ج/د

799 + ب [أزلية]

800 : ب/ج/د [الثالثة]

في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب، وإلا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنعه أثر في أمر ما أصلا ولزم منه بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية؛ ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب وجود الفعل عنده البتة حتى يلزم أن يكون العبد موجودا لذلك الشيء وخالقا له لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد، وقدرته، وإرادته، وسلامة آلاته.

فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد على ما ذكرناه في [الوجه الأول][801] أمر لا يجب عند وجود الأثر وهذا الأمر هو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى عقيبه بجري العادة ولذا قلنا والعبد كاسبها.

**الكسب:**

اختلفوا في معنى الكسب[802] [قيل إنه اسم بلا مسمى لأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة الوجدانية أن القدرة الحادثة للعبد يتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون بعض كالسقوط فسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا، وإن لم يعرف حقيقة.

وقال الإمام الرازي: الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فإن الصلاة والقتل كلاهما حركة فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسمات بالكسب."[803]

وقيل: الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة متعلقة بذلك الفعل يسمى كسبا للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة.

وقيل: ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية فهو كسب والتحقيق على ما حققه بعض محققي مشايخنا ما ذكرناه من أنه عبارة عن أمر لا موجود ولا معدوم وهو صرف

---

[801] -ب/ج

[802] +ب/د [معنى الكسب على أقوال وتحقيقه عندنا أنه عبارة عن صرف القدرة إلى طرف الفعل وليس بموجود ولا معلوم كما تقدم، وهو شرط عادي لخلق الله تعالى فعل العبد وقدرته علة مادية] = (+ج/د اختلفوا بمعنى الكسب على أقوال وتحقيقه على ما حققه الأشاعرة أنه عبارة عن مجرد مقارنة قدرة العبد للفعل وعلى ما حققه الماتريدية أنه عبارة عن صرف العبد قدرته إلى طرف الفعل وقصده إياه وهو لا موجود ولا معدوم بل هو من قبيل الأحوال وشرط عادي لحلق الله تعالى ذلك الفعل وقدرته عليه علة عادية)

[803] انظر مفاتيح الغيب = التفسير الكبير أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ) الدار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الثالثة – 1420 هـ 153/4

الإرادة إلى طرف الفعل، وترجيحه، واختياره، وقصده، وايقاعه كلها بمعنى واحد، وهو من قبيل الأحوال وإن صدوره من العبد بطريق الاختيار ويجوز أن يكون بطريق الإيجاب على ما بيناه. وهو شرط عادي لخلق الله تعالى ذلك الفعل وقدرته عليه علة عادية له.][804]

**مطلب الخلاف في القول بالحال:**

وظهر من هذا أن الأحوال ثابتة عند مشايخنا الماتريدية على ما قاله المعتزلة بخلاف الأشعري وأصحابه فإنهم ينكرون الأحوال، ولهذا قالوا إنا مختارون في أحوالنا وأفعالنا مضطرون في اختيارنا، لأن الاختيار لو كان من قبيل الأحوال كما هو عند مشايخنا لما ذهبوا إلى القول باضطراره إذ لا يجب ح[805] استناده إلى الواجب [حتى يكون واجبا ويلزمه الجبر فيه؛ بل يجوز أن يصدر من العبد بلا استناد إلى الواجب بالذات لعدم الوجود فيه][806] والكل أي كل من أفعال العباد بمعنى الحاصل بالمصدر اختيارية أو اضطرارية خيرا أو شرا بعلمه تعالى لعموم علمه ما مرّ.

و**خلقه** إذ لا خالق سواه، فإن قيل: قد ذكر في بعض الفتاوي أن من قال الإيمان مخلوق فهو كافر فكيف يصح القول بخلق الإيمان؟

قلنا: من حيث توفيق وهداية من الله تعالى غير مخلوق لأن مرجعه حينئذ إلى التكوين، ومن حيث أنه تصديق وقبول من العبد مخلوق لأنه من الأفعال القلبية. **وقضائه** أي خلقه مع زيادة أحكام لا يقال إنّ الكفر لو كان بقضائه تعالى لوجب الرضا به لأن الكفر مقتضى لاقتضاء والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقتضى.[807]

---

804 –ب/ج

805 [حينئذ]

806 –ج

807 +ب/ج [ورد بأن القضاء صفة الله كما سيأتي ولا معنى للرضا بصفة من صفات الله؛ بل المراد هو الرضا لمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى.] = (+ج وقدره أي تقديره في الأزل قيل مرجعهما إلى التكوين فإن قيل لو كان الكل بالقضاء والقدر يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره قلنا اللازم هو الوجوب بالاختيار لأن المقضى عليه هو الكفر بالاختيار والوجوب بالاختيار لا يناف اللإختيار بل يحققه وإرادته لعموم إرادته على ما مر ثم اختلفوا في إطلاق القول على الله تعالى بأنه مريد الكفر والفسق فذهبت الواقفية إلى عدم جوازه كما لا يجوز إطلاق القول بأنه خالق القردة والخنازير والقاذورات مع كونها مخلوقا له تعالى وذهب غيرهم من المتكلمين إلى جواز اطلاق الكل) =( +ب وثانيا بأن الرضا بالكفر من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر ولما استلزم الرضاء بالقضاء الرضاء بالمقتضى من حيث أنه مقتضى اقتصر في بعض الكتب على الجواب الأول وقدره. فإن قيل فعلى هذا يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره فلا يصح تكليفه بالإيمان قلنا إنما علم الله تعالى منه وأراد وخلق وقضى وقدر الكفر باختياره فلا جبر؛ لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وتحقيقه أن سواء اختيار العبد سبب لقضائه الأزلي بالكفر

[واعلم أنهم اتفقوا على أن الرضاء بكفر نفسه كفر؛ لأنه لا يرضاه إلا استحسانا، واختلفوا في الرضا بكفر غيره فذهب الأشاعرة إلى أنه كفر أيضا، وأكثر الماتريدية إلى أنه ليس بكفر مالم يستحسنه وهو المدار على ما في كشف

وقضاؤه الأزلي سبب لوقوع الفعل فلا جبر. فإن قيل إن اختيار العبد حادث والقضاء قديم، فكيف يكون سببا له قلنا وجوده في علمه الأزلي كاف في السببية واعلم أنهم اختلفوا في تفسير القضاء والقدر فقال في شرح المواقف القضاء: هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه وقال الكرماني: القضاء هو الحكم الإجمالي في الأزل والقدر هو جزئيات ذلك الحكم وتفاصيله التي يقع لا يزال. وقال القاضي في شرح المصابيح: القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر متعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها. وقالوا ليس مرادهم أن القضاء هو نفس الإرادة الأزلية بل مرادهم أن لصفة الإرادة الإلهية تعلقا قديما موجود كل شيء في وقته المخصوص فما لا يزال وتعلقا حادثا في ذلك الوقت وبه يوجد بالفعل، والقضاء هو التعلق القديم والقدر هو التعلق الحادث، قلت: لعل مراد الكرماني بالحكم الإجمال الأزل هو هذا التعلق القديم للإرادة وبالحكم التفصيلي الأزلي هو هذا التعلق الحادث فلا مخالفة بينهما. وأما ما قاله الأصفهاني في شرح الطوالع : القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الإيداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحدا فلعله مبني على مذهب الحكماء ومراده باللوح المحفوظ علم الله تعالى وإلا يلزم قدم اللوح لأن القضاء أزلي أو يقال أن القضاء عندهم حادث ويدل عليه قوله على سبيل الإبداع .ثم اعلم أن القضاء على قسمين مبرم ومعلق والمعلق عبارة عما قدره في الأزل معلقا بفعل كما قال إن فعل الشيء الفلاني كان كذا وكذا وإن لم يفعل لم كذا وكذا وهذا قد يتطرق إليه المحو والإثبات كمال قال تعالى: يمحو الله ما يشاء ويثبت. وأما المبرم فهو عبارة عما قدره سبحانه وتعالى في الأزل من غير أن يعلقه بفعل بحيث لا يتغير بحال ولا يتوقف على المقتضى عليه ولا المقضى له ولا يتطرق إليه المحو والإثبات وإرادته لأن قد ثبت عموم قدرته لجميع الممكنات وإن الإرادة مخصص لها ولأنه خالق بلا كره بجميع الممكنات فيكون مريدا له. فإن قيل قد تقدم أن القضاء والقدر عبارة عن تعلقي إرادته فلا حاجة إلى ذكرها. قلنا المقصود هنا ذكر جملة ما يتوقف خلق أفعال العباد عليه والإرادة من تلك الجملة فلا يضر غناء بعضهم عن بعض لأن عدم الغنا في أمثال هذا المقام) قالت المعتزلة: أنه تعالى مريد للمأمورية من أفعال العباد وغير مريد للمعاصي والكفر؛ بل كاره لهما (+ب واستدلوا على الأول بأن الأمر يستلزم الإرادة قلنا لو كان كذلك لزم تخلف المراد عن الإرادة في نحو إيمان الكافر وطاعة الفاسق وإذا نقض و مغلوبية لا يجوز على الله تعالى. فإن قيل ذلك إنما يلزم لو كان مرادهم هي الإرادة المجبرة لكن مرادهم هي الإرادة الغير مجبرة فلا نقض ولا مغلوبية في عدم وقوع المراد، كالملك إذا أراد من قومه أن يدخلوا داره رغبة لا جبرا فلم يدخلوا قلنا لا شك أن عدم وقوع هذا المراد نوع نقص فلا أقل من الشناعة فلا يجوز فإن قيل الإرادة الغير مجبرة هو الرضاء وهو مذهب أهل السنة لأنه لا نقض عندهم في مخالفة الرضا فكذا في مخالفة الإرادة الغير مجبرة. قلنا هذا كلام حال عن الفائدة وإنما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فإن الرضا عندهم هو الإرادة مطلقا فالتخلف عن الرضا عندهم يستلزم تخلف الإرادة المراد فيلزمهم النقص بخلاف الرضا عندنا فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من تخلف الرضا تخلف المراد عن الإرادة فإنه أمر قد يجامع تعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فلا يلزم من تخلف الرضاء المرضي نقص وشناعة. نعم تخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا، لكن تخلف الرضاء لا يستلزمه وعلى الثاني بوجوه الأول أنه لو كان مريدا لهما وقد أمره بالإيمان والطاعة فالأمر بخالف ما يريده سفه قلنا لا نسلم أنه سفه وإنما يكون سفها لو كان الغرض من الأمر منحصر في إيقاع المأمور به؛ بل قد يأمره للامتحان هل يطيعه أو لا. والثاني: لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان الإتيان به موافقا لمراده فيكون طاعة وإنه باطل. قلنا الطاعة موافقة الأمر التكليفي لا موافقة المراد والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لانفكاكه عنها في صورة الامتحان الثالث أنه لو أراد الكفر وخلاف مراد إليه ممتنع عندم لكان الأمر بالإيمان تكليفا بالمحال. قلنا الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته في نفسه كاجتماع النقيضين أو لاستحالة صدوره عن الإنسان عادة كالطيران في الهواء لا ما يكون مقدورا بالفعل للمكلف به. والإيمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسبة فيصح التكليف به. الرابع أن إرادة القبيح قبيح كخلقه. قلنا: إنما القبيح كسبه لا بإرادته وخلقه لأن الخالق يرعى في خلقه الحكمة)

الكشاف.][808] **وقدره** أي تقديره في الأزل[809] [وفيهما خلاف ذكرناه في المتشابهات.][810] فإن قيل:[811] فعلى هذا يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره وفسقه، فلا يصح التكليف بالإيمان والطاعة قلنا: إنما علم الله تعالى منه وأراد، وخلق، وقضى، وقدر الكفر باختياره فلا جبر على ما سبق بيانه.

**وإرادته** لأنه مريد بجميع الكائنات غير مريد لما يكون أما الأول فلأنه خالق بلا كره فيكون مريدا بالضرورة، ولأنه قد ثبت عموم قدرته بجميع الممكنات؛ فلا بد له من مخصص وهو الإرادة. وأما الثاني فلأنه تعالى عالم في الأزل أن الكافر الفلاني لا يؤمن فيكون إيمانه محالا لانقلاب علمه تع جهلا وأنه تعالى أيضا عالم باستحالة إيمانه والعالم باستحالة الشيء لا يكون مريدا له.

## مطلب الخلاف في أن الرضا بالكفر كفر 812

ثم اختلفوا في جواز إطلاق القول على الله تعالى بأنه مريد الكفر والفسق فذهب [أكثر الأشاعرة واختاره بعض الماتريدية][813] إلى عدم جوازه، كما لا يجوز إطلاق القول بأنه خالق القردة والخنازير والقاذورات مع كونها مخلوقة له تعالى. [وذهب أبو منصور الماتريدية وأكثر أصحابه،][814] واختاره أبو الحسن الأشعري: إلى جواز إطلاق الكل، وقالت المعتزلة: إنه تعالى مريد للمأمور به من أفعال عباده غير مريد للمعاصي والكفر بل كاره لهما واستدلوا بوجوه:

الأول: أنه لو كان مريدا لهما وقد أمره بالإيمان والطاعة فالأمر بخلاف ما يريده سفه.

قلنا: لا نسلم أنه سفه وإنما يكون سفها لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به؛ بل قد يأمره للامتحان هل يطيعه أم لا.

والثاني: أنه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان الإتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة وإنه باطل.

---

808 -ج

809 +ج [قيل مرجعهما إلى التكوين]

810 -ج

811 +ج [فلو قيل لو كان الكل بالقضاء والقدر]

812 -د

813 : ب/د الواقفية

814 -ب

قلنا: الطاعة موافقة الأمر لا موافقة المراد والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لانفكاكه عنها في صورة الامتحان أنه لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم لكان الأمر بالإيمان تكليفا بالمحال.

قلنا: الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة إما الاستحالة له في نفسه كاجتماع النقيضين أو لاستحالة صدوره عن الإنسان عادة كالطيران لا ما يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسبة فيصح التكليف به.

والرابع إن إرادة القبح قبيح كخلقه.

قلنا: إنما القبيح كسبه لا إرادته وخلقه لأن الخالق يرعي في خلقه الحكمة.

**وكتبه في اللوح المحفوظ** أي إثباته فيه وهو [من درة بيضاء في عظم لا يوصف][815] وسماه الحكماء العقل الفعّال [وبعضهم النفس الكلي للفلك الأعظم.][816]

**والإيمان والطاعة بأمره** [والمراد بالطاعة الفرائض لا الفضائل؛ لأن الفضائل ليس بأمره لعدم الطلب فيها.][817]

**ورضائه** أي بترك الاعتراض عليه، ومحبته أي استحماده (وفيه إشارة إلى أن كلا منهما صفة مغايرة للإرادة خلافا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة فإنهم قالوا إن الكل بمعنى واحد قلنا: إن الرضاء إرادة لا يعتبر به الاعتراض [أو ترك الاعتراض][818] والمحبة إرادة يتبعه الاستحماد والإرادة أعم منهما،)[819] والكفر والمعاصي ليس بأمره لقوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء.

---

[815] –ب/د

[816] –ب/ج/د

[817] –ج

[818] –ب/د

[819] –ج

## مطلب الخلاف في أن المحبة والرضا متغايران[820]

**ورضائه**[821] [لأنه لا يرضى عن عباده الكفر **ومحبته** لقوله تعالى والله لا يحب الفساد][822] [823] [824]

ولا يجب عليه تعالى شيء لأن الواجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم، أو عما يتركه مخل بالحكمة، أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان جائز الترك في نفسه والكل محال في حقه تعالى.

[أما الأول فلأنه هو المالك المطلق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم في فعله أصلا بل هو محمود في كل أفعاله.

وأما الثاني فلأنه الحاكم المطلق على الكل وجميع أفعاله لا يخلوا عن الحكم والمصالح وإن لم نعلم تفاصيله.

---

[820] – د

[821] +ب/د [لقوله تعالى: "وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ "[821] ومنه قالوا إن الرضا بالكفر نفسه كفر بالاتفاق لأن لا يرضاه إلا استحسانا والاستحسان على ما لا يرضاه الله تعالى كفر بالاتفاق.]

[822] –ب/د

[823] +ج [وأما الرضا بكفر غيره فذهب الأشاعرة إلى أن كفر أيضا وقالت الماتريدية أنه ليس بكفر ما لم يستحسنه وهو المراد قال شيخ الإسلام خواهر زاده[823]: "إن الرضا بكفر غيره يكون كفرا إذا كان يستجيز الكفر ويستحسنه وأما إذا لم يكن كذلك ولكن وجب الموت على الكفر لمن كان شريرا أو مؤذيا بطبعه حتى ينتقم الله تعالى منه، لا يكون كفرا ومن تأمل قوله تعالى:" رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا"[823] الآية يظهر له ما ادعينا" انتهى وذلك لأن موسى عليه السلام دعا على قومه بطبع قلوبهم وعدم إيمانهم شدة غضبه عليهم لا لاستحسان الكفر فإن قيل أن موسى عليه السلام إنما بعث للدعوة إلى الإيمان فكيف يدعو بعدم إيمانهم وهو يخل بأمر البعثة؟ أجيب بأنه عليه السلام إنما يدعوهم بعد إيمانهم لعلمه بالوحي أو بممارسته أحوالهم أنهم لا يؤمنون سواء اختيارهم ويدعوهم بالإيمان لا مكانه عنهم في نفسه بصرف اختيارهم إياه]

[824] +ب/ج/د [ومحبته لقوله تعالى "والله لا يحب الفساد فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين" أي كفرهم لأن الحكم على المشتق يستلزم الحكم على المشتق منه قال ابن الهمام في المسايرة عن إمام الحرمين أن من حقق لم يكن أي لم يخف عن القول بأن المعاصي بمحبته ورضائه تعالى ونقله بعضهم بمعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب بالإرادة والمحبة والرضاء في المعنى لغة فإن من أراد شيئا فقد رضيه وأحبه هكذا ذكره ثم قال: إن ما قاله إمام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة لتصريحهم بأن الكفر مرادا له تعالى ولا يحبه ولا يرضاه وإن الإرادة والمحبة والرضا متغايرة المعنى لكن هذا القول وإن كان مخالفا لأكثر أهل السنة إلا أنه لا يلزم قائله به ضرر في الاعتقاد لأن مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلق النهي محبوبا فالكافر يعاقب على كفره وإن محبوبا لأنه خالف النهي]= (+ب/د قلت هذا إنما يستقيم على قول الأشعري: أن الفعل أمر به محسن ونحى عنه فضح لا على قول الماتريدية من أن الفعل حسن في نفسه فأمر به وقبيح فنهى عنه. قال بعضهم أن فسر الرضا بالإرادة بمعنى مقابل الكره فالكفر برضاه وإن فسر بترك الاعتراض فليس برضاه بالاتفاق)

وأما الثالث: فلأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تعريفه في جواز الترك وإن لم يقل به فات معنى الوجوب.][825] [826]

**من اللطف** وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى مستدلين بأن تركه يوجب نقض غرض التكليف لأن المكَلِّف إذا علم أن المكَلَّف لا يطيعه إلا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه من التكليف وهو محال على الله تعالى.

قلنا: هذا مبني على أن أفعاله تعالى معللة بالأعراض على ما هو مذهبهم لكنه باطل عندنا على ما سيأتي.

**والأصلح**[827][ذهب البغداديون من المعتزلة إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا، والبصريون منهم إلى وجوب الأصلح في الدين فقط، (المراد الفرقة الأولى الأصلح في الحكمة والتدبير، ومراد الثانية الأنفع)[828] واتفقنا على وجوب الأقدار والتمكين وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وإن فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا وإلا لكان تركه بخلا وسفها ويرد عليهما][829] [لم يخلق][830] الكافر الفقر المبتلى بالآلام والأسقام لأن الأصلح بحاله إما أن لا يُخْلَق أو يموت طفلا أو سلب عنه عقله بعد البلوغ،[831] ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وأبقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار؛ ولا يخفى عليك أن

---

[825] – ج

[826] +ب/د [فإن قيل قوله تعالى "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" يدل على وجوب إيتاء رزق كل دابة قلنا معناه التكفل والضمان تفضلا ورحمة لا وجوبا ذاتيا وإنما أتى بما يدل على الوجوب تحقيقا لوصوله وبعثا على التوكل فيه]

[827] +ب/د [وإلا لما كان له منة على عبادة واستحقاق شكر في الهداية وإفاضية أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب عليه ولما كان لسؤاله العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرضاء لأن ما لم يفعله في حق كل أحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ فذاتي بالواجب]

[828] – ج

[829] –ب/د

[830] +ب/د

[831] +ب/د [فإن قيل لا نسلم أن الأصلح في حقه ذلك بل الأصلح في حقه الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وقد فعل في حقه ذلك قلنا نرد عليه من مات طفلا لِمَ لم يفعل في حقه ذلك بل أماته طفلا فإن قيل إنه تعالى قد يعلم في الأزل أنه لو كبر لكان كافرا فأمته طفلا قلنا فيرد عليه أنه لم لم يمت الكافر البالغ الفقير المبتلى بالآلام والأسقام طفلا حتى لا يكون كافرا وذهبت المعتزلة إلى وجبه مستدلين بأن ترك الأصل بخل وسفه أوجهل وهو محال على الله تعالى. أجيب بأن الأصلح محض حق الله لا يستوجبه أحد وقد ثبت أن الله تعالى كريم حليم عليم فتركه لا يخل بالحكمة بل عين الحكمة فلا يجب عليه رعايته فإن قيل أن المعتزلة جوزوا ترك الأصلح إذا اقتضى الحكمة تركه بدليل قول صاحب الكشاف في نفسه قوله تعالى" وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم" أي إن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك قلنا لا نسلم أن في كلام الكشاف دلالة على أن عدم المغفرة أصلح ووجوبه لجواز أن يكون لاستيجاب الكفر العقاب عندهم لا لكونه أصلح ولو سلم أن الأصلح في حقهم عدم

مرادهم هو الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى النوع على ما ذهب إليه الحكماء في نظام العالم [والقول بأن عدم خلقه أو موته أو سلب عقله ليس مقدورا له بين البطلان. ][832] [وحكاية الأشعري مع أستاذه الجبائي في هذه المسألة مشهورة [833]. ][834]

**والثواب على الطاعة** أوجبه المعتزلة مستدلين بأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث.

وإما لغرض عائد إلى الله تعالى وهو محال. أو إلى العبد إما في الدنيا وهو مشقة، وإما في الآخرة وهو إما إضرار وهو باطل إجماعا، وإما نفع وهو الثواب.

قلنا: إنه لا لغرض، ولا عبث فيه لأن العبث ما يخلو عن الحكمة والفائدة وأفعال الله تعالى لا يخلو عنهما وإن لم يكن معللة بالأغراض.

**والعقاب على المعصية** أوجبه المعتزلة على الكبيرة بلا توبة وحرموا عليه العفو مستدلين بأن الله تعالى أوعد مرتكب الكبير بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان.

أجيب: بأن غايته عدم وقوع الخلف والكذب ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى والمدعى[835] ورد بأنه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال على الله تعالى؛ لأن إمكان المحال محال فالأوجه في الجواب أن يقال إن الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص الأُخر كالإصرار، وعدم التوبة، وعدم عفوه فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم

---

المغفرة، لكن لا يسلم لزوم ترك الأصلح في ترك الجواز أن يكون معنى كلام الكشاف أن الأصلح على ذلك التقدير المحض هو المغفرة فلا يلزم في تركه ترك الأصلح ولو سلم أن المغفرة ليس بأصلح على تقدير المغفرة بل الأصلح على ذلك التقدير أيضا هو عدم المغفرة لكن لا يلزم في تحويز ترك الأصلح على ذلك التقدير المحض عدم الاستحالية إذ التجويز على النفور المحض لا ينافي الاستحالة ولو سلم تلك المنافاة فالكلام مع جمهورهم لا مع صاحب الكشاف.]

832 ـب

833 +ب [ الحكاية هي بدليل أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي عن ثلاثة أحوال هاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في الكفر وأحدهم مات صغيرا فقال يثاب الأول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث فقال الأشعري إن قال الثالث يا رب هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخل أخ المؤمن فأجابه الجبائي بأن الرب يقول كنت أعلم أنك لو عشت لكفرت فدخلت النار ثم قال الأشعري فإن قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا أعصي لك فلا أدخل النار فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه فلو كان مرادهم الأصلح بالنسبة إلى العالم لما كان سؤال الأشعري العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائي على هذا الوجه المقتضي إلى بهته والقول بأن عدم خلقه أو عدم موته طفلا أو سلب عقله بعد البلوغ ليس مقدورا له بين البطلان والثواب على الطاعة]

834 ـد

835 +ب/د [لأن الدوام لا يستلزم الضرورة ورد بأنه حينئذ يلزم جوازها وهو محال على الله تعالى]

الكذب ولا الخلف [في الوعيد؛ بل إنما تخلف بانتفاء بعض تلك الشروط][836] أو إن الغرض منهما إن شاء، والترهيب لو سلم أنه ليس بمشروط بشرط أصلا ولا الغرض منه الترهيب لكن إنما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى، إذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه، كما أن ايجاد المحال محال في حقه تعالى ولا يقال إنّه حرام عليه تعالى؛ بل الوجوب والحرمة عليه تعالى بل الوجوب والحرمة عليه فرع القدرة على الوجوب والحرام وقد يجاب عنه بجواز الخلف في الوعيد على ما ذهب إليه الأشعري كما سيأتي.

**والعوض على الآلام** إذ لا يجب عليه شيء أصلا على ما ذكرناه. وفيه خلاف المعتزلة أيضا؛ بل إن أثاب المطيع فبفضله [من غير وجوب عليه فلا استحقاق من العبد،][837] وبمقتضى وعده لأنه منجز وعده بالاتفاق لقوله تعالى" إِنَّكَ لا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ"[838] و "مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ"[839] ولأن الخلف في الوعد نقص لا يجوز على الله تعالى،[840] وإن عاقب العبد فبعدله،[841] لأنه لا حق لأحد عليه والكل ملكه فله التصرف كيف يشاء، وبمقتضى وعيده لعدم جواز الخلف في الوعيد أيضا عند محققي مشايخنا[842] الماتريدية كما في الوعد، لأنه يستلزم الكذب وتبدل القول على الله تعالى [وكلاهما محال.

ويستلزم أيضا][843] تجويز عدم خلود الكفار في النار وقد قامت القواطع على خلودهم، [فإن قيل: إذا لم يجز الخلف في وعيده يجب عليه العقاب على المعصية كما قالت المعتزلة وقد سبق أنه لا يجب؛ قلنا: قد سبق أن وعيده مشروط بعدم التوبة، وعدم العفو فعدم جواز الخلف في وعيده المشروط بهذا الشرط لا يقتضي وجوب العقاب عليه تعالى وعدم عفوه،] [844]

---

[836] –ب/ج/د

[837] –ب/ج

[838] سورة آل عمران 194

[839] سورة ق 29

[840] +ب/ج/د [فإن قيل إذا لم يخبر الخلق في الوعد يجيب عليه تعالى ثواب المطيع كما قال المعتزلة قلنا لا يلزم من عدم جواز الخلف الوجوب عليه إذ غايته عدم وقوع الخلف فيه وهذا ليس عين الوجوب ولا مستلزم له]

[841] : ب [وإن عاقب العاصي فبقوله له وبمقتضى وعيده]

[842] : ب [أصحابنا]

[843] –ب/ج

[844] –ب/ج

وجمهور الأشاعرة جوزوا الخلف في الوعيد مطلقا [من غير اعتبار التقييد بذلك الشرط،][845] وقالوا إنه كرم لا نقص بخلاف الخلف في الوعد فإنه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه[846].

قلنا: تجويز الخلف في الوعيد يفضي إلى إصرار العاصي على عصيانه، وهو ينافي التشديدات الوعيدية ولا قبح في فعله؛[847] إذ الحاكم بالقبح: إما العقل أو الشرع ولا مساغ لكل منهما في الحكم على الله تعالى لأنه الحاكم المطلق،[848] ولا ينسب فعله أو يحكم إلى جور، وظلم لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير،[849] وقد يطلق على وضع الشيء في غير محله وكلاهما لا يتصور في حقه تعالى.[850]

**يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأفعاله ليست معللة بالأغراض**

يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأفعاله ليست معللة بالأغراض والغرض ما لأجله يصدر الفعل عن الفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا، ولذلك قالوا إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، واعلم أن جمهور أهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية افترقوا فرقتين؛ فذهبت الماتريدية[851]: إلى وجوب السلب وعمومه بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللا بالأغراض مع عدم خلوّه عن الفائدة[852] واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: أنه لو مكان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال[853] ولا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير لا إلى تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير لأنا نقول إن حصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه وإلا لم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور.

---

845 – ج

846 +ج [وحملوا الوعودات على إنشاء الترهيب]

847 +ب/د [لأنه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه]

848 +ب [لا المحكوم عليه]

849 +ب/د [بغير حق]

850 +ب/د [إذ الكل له ولا مالك غيره وهو أحكم الحاكمين وأعلم العالمين ولذا قالوا إن الله تعالى لا يعذب عباده من غير جرم سابق ولا ثواب لا حق في الدنيا أو الآخرة لأنه تصرف في ملكه]

851 الكفاية 312-313

852 +ب/ج/د [والمصلحة]

853 +ب/ج/د [لأنه كامل من جميع الوجوه]

الثاني: أنه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصلا بخلقه ابتدأ؛ بل يتبعه ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت أن الكل مستند إليه تعالى ابتداء بلا واسطة أمر.

وذهبت الأشاعرة[854]: إلى سلب عموم الوجوب بمعنى أن التعليل بالأغراض ليس بواجب من جميع أحواله[855] [على ما صرح به بعض المتأخرين،][856] واستدلوا عليه بأنه لو كان جميع أفعاله تعالى معللة بالأغراض فلا بد أن ينتهي إلى ما لا يكون غرضا؛ بل مقصودا لنفسه لا لأمر آخر وإلا لتسلست الأغراض إلى غير نهاية، فلا يصح القول بلزوم الغرض في جميع أفعاله تعالى إذ قد انتهى أفعاله تعالى إلى فعل لا غرض له بل هو مقصود لنفسه قال في شرح المقاصد :"والحق أن تعليل بعض أفعال سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات والنصوص أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى" وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إلا لِيَعْبُدُونِ"[857] وأما تعميم ذلك بأن يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث."[858] انتهى.

وهذا اختيار للمذهب الثاني وفيه بحث؛ لأنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم والمصالح عللا غائية وأغراضا باعثة فلا شيء من أفعاله وأحكامه معللا بهذا المعنى، وإن أراد مجرد ترتبها على الأفعال والأحكام فجميع أفعاله وأحكامه كذلك، غاية ما الأمر أن بعضها مما يظهر لنا، وبعضها مما خفي؛

بل الحق هو المذهب الأول أعني وجوب سلب الأغراض عن جميع أفعاله، وحمل ما ورد من النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى بالأغراض على الغاية والمنفعة والفائدة دون الغرض، والعلة الغائية، وذلك لأن جميع أفعاله تعالى محكمة، مشتملة على حكمة ومصالح، لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته؛ فلا يكون أغراضا وعللا غائية لأفعاله وإليه أشار بقوله.

ولكن **يراع الحكمة والمصالح** راجعة إلى العباد **في جميع أفعاله وأحكامه تفضلا لا وجوبا** إذ لا وجوب عليه أصلا وعلى ما سبق يضل الله تعالى من يشاء،[859] ويهدي من يشاء من عباده بمعنى أنه يخلق الضلالة والاهتداء أي

---

[854] المواقف للإيجي 376/3

[855] : ب/ج/د [أفعاله]

[856] –ب/ج/د

[857] سورة الذاريات 56

[858] انظر شرح المقاصد تفتازاني 157/2

[859] +ب/د [ويصرفه عن الإيمان لاختياره الكفر على الإيمان]

فقدان الطريق الموصل[860] ووجدانه[861] وهو المراد في قوله تعالى:" وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"[862] "إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ"[863] "فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا"[864] [مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ"[865] إلى غير ذلك. ][866] لا بمعنى وجدان الله تعالى العبد ضالا أو تسميته، وتلقيبه ضالا، [لأن التعليق بالمشيئة ينافيه][867] ولا بمعنى بيان طريق الحق (لأنه يعم الجميع من المؤمن والكافر؛ بل لا معنى لتعليق البيان أيضا إلى المشيئة.

فمنه ظهر بطلان ما زعمه المعتزلة أن الهداية والضلالة في الآيات المذكورة بمعنى وجدان العبد ضالا أو بمعنى تسميته ضالا أو بيان طريق الحق[868].

ثم المشهور في العرف: أن الهداية عندنا هي الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء بالفعل أو لا، فيحمل عليه قوله تعالى " وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ "[869] ونحو قوله تعالى " إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ "[870] فيكون حقيقة عرفية مجازا شرعية، وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل إلى المطلوب.

واستدلوا عليه أن الضلالة يقع في مقابلتها بحسب الاستعمال وعدم الوصول[871] في مفهوم الهداية ليصح المقابلة، قلنا: أن المقابلة للضلالة هي الهداية بمعنى الاهتداء اللازم لا بمعنى المتعدي على ما هو المقصود، واستدلوا أيضا بأن

[860] +ب/ د [إلى المطلوب]

[861] +ب/ د [وعلى قلوبهم الأكنة والأغطية إذ لا خالق غيره]

[862] سورة يونس 25

[863] سورة القصص 56

[864] سورة الأنعام 125

[865] سورة الأعراف 177

[866] –ب/ج/د

[867] –ج

[868] +ب/د [وكذا المراد في قوله تعالى "وجعلنا على قلوبهم أكنة" أي خلقنا على قلوبهم أغطية تمنعهم عن قبول الإيمان لتمرنهم على الكفر فلا خير فيه كما زعمه المعتزلة]

[869] سورة فصلت 17

[870] سورة الإسراء 9

[871] +ب/د [معتبر في مفهوم الضلالة فيجب أن يعتبر الوصول في مفهوم الهداية]

الإنسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا، ومعلوم أن من دل على المطلوب لم يستحق المدح ما لم يصل إليه، قلنا: إن التمكن من الوصول إلى المطلوب أيضا فضيلة يستحق المدح[872] ولا حاكم سواه لقوله تعالى له الحكم " إِنِ الْحُكْمُ إلا لِلَّهِ"[873] فليس للعقل وقد ذكرنا في المقدمة حكم أصلا [لا بإيجاب، ولا بتحريم، ولا بتحسين، ولا بقبح.] [874] ، خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا: العقل علة موجبة لما استحسنه نحو معرفة الصانع بالألوهية، ومعرفة نفسه بالعبودية، وشكر المنعم، وإنقاذ الغريق، والحرقى، وعلة محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمائه، والظلم، والسفه على القطع والبينات فوق العلل الشرعية لأنها غير موجبة بذاتها بل هي إمارات في الحقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم مع الأكل ناسيا، وعدم الملك في البيع شرط الخيار، و يجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العقل فإنه موجب ومحرّم بذاته لهذه الأشياء، ولا يجري فيها النسخ والتبديل فكان فوق العلل الشرعية في الإيجاب، والتحريم، والتحسين، والتقبيح ولهذا أنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة، وكون الكفر، والمعاصي داخلة تحت إرادة الله؛ لأن العقل لا يستحسنه حتى يوجبه، ولا موجب فوقه والعلل الشرعية دونه؛ فلا يعارضه، وجعلوا التكليف بالإيمان متوجها[875] بنفس العقل بلا انضمام أمر آخر أصلا، وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقوف عن طلب الحق، وفي ترك الإيمان.

وقالوا: الصبي العاقل مكلف بالإيمان وإن لم يبلغه الدعوة في زمان الفترة أو شاهق جبل ولم يعتقد إيمانا، ولا كفرانا، وغفل عنه، ومات على ذلك فهو من أهل النار وليس بمعذور لوجود ما يوجب الإيمان وهو العقل؛ واستدلوا عليه بقصة ابراهيم عليه السلام[876] على ما في محله.

---

[872] +ب/د [لأنه خلق الخلق عاريا عن الإيمان والكفر ثم أمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فكفر من كفر باختياره وآمن من آمن باختياره وخلقه تعالى لأن كلا من الكفر والإيمان ليس من لوازم ذاته وإلا لزم الجبر ولغي أمر التكليف بل اختياره وخلقه تعالى فإن قيل هذا مخالف لما روي عن النبي عليه السلام مرفوعا "ما من مولود إلا وقد يولد على فطرة الإسلام" قلنا كلامنا في الإيمان الاختياري لا الفطري فإنه تعالى أخرج ذرية آدم عليه السلام من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم بقوله ألست بربكم فأقروا بالربوبية بقولهم بلى فكان ذلك الإقرار منهم إيمانا منهم يولدون على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدل وغير فطرته ومن آمن وصدق ثبت عليه ودام وهو المراد بالإيمان الاختياري]

[873] سورة يوسف 40

[875] + ب [موجبا]

[876] +ب [حين رأى كوكبا وقال هذا ربي إلى آخر القصة والجواب]

## مطلب الخلاف في أن العقل علة موجبة للأحكام الشرعية:

قلنا: إن ما ذكرتم من أن حسن الإيمان وقبح الكفر ونحوهما وإن ما حسنه العقل أو قبحه لا يرده الشرع، وإن الشرع تابع للعقل فيما عرف حسنه أو قبحه[877] ولكن لا يلزم منه أن يكون العقل موجبا بذاته حاكما في نفسه كيف وإنه عاجز بنفسه؛ بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة والعقل آلة لمعرفة ذلك[878] لأنه تعالى جعله دليلا وطريقا إلى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجب؛ بل غايته إفادة العلم بالمدلول؛ فإن قيل إن الشرع لم يثبت بما لا يدركه العقل في زمن الفترة أو جبل شاهق لكونه دونه أصل له؛ قلنا: ممنوع بشرعية أعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والجنايات[879] مما لا سبيل للعقل فيها، ولأن الله تعالى إنما شرع العلل الشرعية لنسبة الأحكام إليها دفعا للحرج فكانت العلل الشرعية أمارات في الحقيقة فلو جعلنا العقل علة موجبة للأحكام بنفس مع كونها أمورا غائبة عنها لأدى إلى الحرج وهو خلاف وضع العلل الشرعية.

ولا [مهدر][880] بالكلية خلافا للأشعري[881] لأنهم قالوا لا عبرة للعقل[882] بدون السمع لا بكونه موجبا لحسن الأشياء وقبحها[883] ولا يكونه آلة معرفة؛[884] بل الموجب والمعرف هو السمع[885] عندهم،[886] حتى قالوا لا عبرة لإيمان الصبي[887] لعدم ورود الشرع في حقه، وعدم اعتبار عقله وإن من لم تبلغه الدعوة وغفل عن الاعتقاد مطلقا أو اعتقد الشرك ومات عليه فهو معذور، وأن من قتله يكون ضامنا[888] واحتجوا عليه بقوله تعالى " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولً"[889] وبقوله تعالى: "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ."[890] فلو كان العقل حجة لما

---

[877] +ب/د [وقصة إبراهيم عليه السلام كلها مسلم بالعقل]

[878] +ب/ج [لا موجب]

[879] +ب/د [مع أنها ثابتة]

[880] –ب

[881] +ب/د [وتبعه بعض الماتريدية]

[882] +ب/د [أصلا]

[883] +ب/د [كما قال المعتزلة]

[884] +ب/ج/د [كما قال أكثر الماتريدية]

[885] : ب/د [هو الشرع]

[886] +ب/د [على الأصح]

[887] +ب/د [العاقل]

[888] +ب/د [وهذا القول منهم فراط وتجاوز عن الحد]

[889] سورة الإسراء 15

[890] سورة النساء 165

نفى العذاب قبل البعثة ولكانت حجة الله قبل البعثة قائمة في حقهم؛ قلنا: لا نص في الشرع على أن العقل مهدر بالكلية.

وغير الشرع لغو عندهم[891] فإهدار العقل بالعقل لغو وتناقض، فكأنه قال العقل حجة وليس بحجة ولا دليل لهم في الآية[892] لأن العقل هو الرسول من الله تعالى إلى الخلق كان معناها حتى نبعث رسول. العقل على ما فسره الإمام النسفي ويحتمل أن يخصص عمومها فيكون معناها وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها حتى نبعث رسولا هكذا فسره بعض مشايخنا.

## مطلب الخلاف في الحسن والقبح [893]

بل هو أي العقل: آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء كحسن الإيمان وشكر المنعم، وقبحها كقبح الكفر والظلم، وكفران النعمة[894].

---

[891] : ب/ج/د [عندكم]

[892] +ب/ج/د [لأنه يجوز أن يكون المراد بالتعذيب الدنيوي بطريق الاستئصال (+د/ج وقطع نسلهم) لا الأخروي ولو سلم ذلك فنفيه لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب لأنه المعتبر في مفهومه هو الاستحقاق للتعذيب الاخروي لا التعذيب بالفعل او يكون المراد بالرسول هو العقل]

[893] - د/ج

[894] +ب/د [الثاني: أن حسن العدل، وقبح الظلم مما لا ينكر عاقل حتى من لا يتدين بدين، ولا يقول بشرع فإنهم مع اختلاف أعراضهم وعاداتهم ورسومهم لولا أنه ذاتي يعرف بالعقل لما اتفقوا على ذلك، قلنا: ليس اتفاقهم فما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه أعني كونه متعلق المدح والذم والثواب والعقاب عند الله بل بمعنى آخر على ما سيأتي بيانه. الثالث: أن من كان له غرض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الإنقاذ والإهلاك يختار الصدق والإنقاذ وما هو إلا لحسنهما الذاتي عقلا قلنا لا نسلم أنه لحسنهما بل لكون الصدق أصلح وأوفق لمصلحة العامة ولاستواء بينهما من كل وجه لاختلاف لوازمهما والاستواء للمعروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقا ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم إيثار الصدق قطعا وإلا لزم الرجح مما مرجح وإنما القطع بإيثاره عند العرض لا عند وقوع المفروض لاستحالة وقوعه لكنه قد يغلط ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع المفروض والحال إنما جزم به عند الغرض به لا عند وقوع المفروض والفرق بينهما ظاهر على ما بيناه في حاشية المرات ولكون الإنقاذ أليق برقة الجسمية المجبولة في الطبيعة والحاصل لا يسلم أن إيثار الصدق والإنقاذ لحسنهما ذاتا بل الأمر آخر الرابع: أنه لو لم يكن العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لزم إفحام الرسل وذلك لأن المكلف لو قال في جواب النظر في معجزتي حتى تعلم صدقي لا النظر حتى يجب على النظر ولا يجب على النظر ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لم يكن للرسول إلزامه النظر وهو المعنى بالإفحام أجيب عنه بوجهين: الأول: أنه مشترك الإلزام وذلك لأن للمكلف على تقدير كونها عقليين أن يقول انظر مالم يجيب النظر على ولا يجب على ما لم أنظر لأن وجوبه نظري يفتقر إلى ترتيب مقدمات لا بديهي. الثاني: أن المكلف إن أراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا ثبت الشرع ما لم انظر لأن ثبوت الشرع في نفس الأمر لا يتوقف على نظر المكلف وإن أراد العلم بهما لم يصح قوله لا نظر ما لم يجب لأن وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم بثبوت الشرع بل يجوز أن يجب عليه بدون العلم والوجوب والثبوت وانما يتوقف على العلم بهما العمل بالواجب لأن الوجوب نفسه وان أراد في الوجوب التحقيق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب مالم يثبت بالشرع لان الوجوب

ويثبت بها الأهلية؛ أي أهلية الخطاب إذ لا يفهم الخطاب إلا به إلا أنه أي العقل عاجز بنفسه لا يقع[895] به الكفاية عن وجوب الاستدلال لأنه آلة لا علة موجبة[896] [والآلة لا تستقل بالتحصيل؛][897] فلا بد معه من معاونة الله تعالى وتوفقيه بمدة التجربة، والإمهال لدرك العواقب[898].

ولهذا قلنا:[899] الصبي العاقل أنه لا يكلف بالإيمان وإن صح منه الأداء[900] لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب للصبي قبل مدة التجربة وهي حد البلوغ حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصغر الإيمان بعد ما استوصفت ولم يقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم نجعلها مرتدة، ولم تبن من زوجها. ولو بلغت غير واصفة ولا قادرة عليه لبانت من زوجها لارتدادها لأن الله تعالى أعانها بالإمهال بمدة التجربة؛ فلا يكون معذروة بعدها ولو

---

عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلوم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه وان خص إرادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر وإرادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحة جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس فلا يصح الاحتجاج به الخامس أنه لو لم يكن العقل حاكما بهما انه لو لم يكن العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الأول ان لا يصح من الله تعالى شيء قبل السمع فيلزم جواز كذبه تعالى وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يصح شيء منهما بعد لسمع والا لزم فان حجية السمع موقوفة على صدقه ولو توقف صدقه على السمع لزم الدور الثاني ان لا يصح شيء من أنواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وهو باطل وأجيب عن الأول بأنا لا نسلم الامتناع العقلي في صدور الكذب من الله تعالى وفي خلق المعجزة على يد الكاذب وان جزمنا عدم وقوعهما ولو سلم امتناعهما عقلا فلا سلم أنه للقبح عقلا لجواز كونه لأمر آخر وعن الثاني بأنا لا نسلم وجود المعنى المتنازع فيه أعني التجريم الشرعي قبل الشرع وجود غيره لا يضر واستدلوا عليه بوجهين الأول أن تصديق أول اختيارات النبي ع م واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلأنه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلأنه الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا والأخص يستلزم الأعم ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حرما عقلا فيكون تسبيحا عقلا والثاني أن وجوب تصديق النبي عليه السلام فيما أخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه حر غير مفهومة غالبا حرمة وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدق واجبا عقلا والحاصل أن كلا من الدليلين يدل على الحسن والقبح العقليين لكن على أحدهما صريحا وعلى الآخر التزاما يثبت الأهلية ]

[895]: ب [يقطع]

[896] +ب/ د [كما قال المعتزلة]

[897] _ب

[898] شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني 252/2، الكفاية في الهداية 346-348

[899] +ب/د [في]

[900] +ب/ج [اعتبر إيمانه]

عقلت[901] وهي مراهقة فوصفت الكفر فهي مرتدة وبانت من زوجها، لأن ردة الصبي العاقل والصبية العاقلة معتبر عندنا على الأصح على ما روي عن أبي حنيفة ومحمد.

وكذا البالغ الذي لم يبلغه الدعوة في زمان فترة أو شاهق جبل غير مكلف بمجرد عقله [وصار معذورا][902] إذا لم يجد مدة يتمكن من التأمل، والاستدلال، [بالأنفس، والآفاق][903] على معرفة الله تعالى بأن بلغ فيها ومات من ساعته.

وأما إذا أعانه الله تعالى[904] بالتجربة وأمهله بدرء العواقب لم يكن معذورا[905] وان لم تبلغه الدعوة؛ لأن الإمهال إلى درك مدة التأمل والتجربة بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نومة الغفلة؛

وعلى هذا يحمل ما روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف في الكفاية والمنتقى: أن الإيمان بالعقل واجب وأنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات، والأرض، وخلق نفسه.

وأما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة، وأنه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم وهكذا روي عن أبي منصور الماتريدي يعني أنهم إنما أوجبوا الإيمان بالعقل بعد وجدان مدة التجربة لا قبلها وهذا هو القول بالتوسط بين المعتزلة والأشعري[906] [وهو الحق.][907] [908] وروى عن أبي المنصور الماتريدي في الصبي العاقل: أنه يجب عليه معرفة الله تع بمجرد عقله وإن لم يبلغ الحلم، [ونسبه في القلائد إلى][909] أكثر مشايخ العراق.[910]

---

[901] : ب [غفلت]

[902] –ب/د

[903] –ب

[904] +ب/ج/د [بمدة]

[905] +ب/ج/د [بل يكون مكلفا بالإيمان]

[906] انظر المواقف للإيجي 268/3

[907] –ب/د

[908] +د [لأن المعتزلة أوجبوا الاستدلال بالعقل مطلقا من غير اعتبار مدة التجربة والأشعري لم يعتبر الاستدلال بالعقل أصلا بل جعله مهدرا فكان القول بوجوبه في مدة التجربة قولا بالتوسط حيث لم يكن حاكما ولم يكن مهدرا بالكلية]

[909] : ب [باختياره]

[910] +ب/ج/د [وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع الفرعية وقال والكشف وهذا القول ليس بصحيح لأن الإيجاب على الصبي مخالف لظاهر النص]

ثم اختلفوا في [حد][911] مدة التجربة بثلاثة أيام أو سبعة والأصح أنه لا حد [معين][912] لها لأن العقول متفاوتة خلقة فمنهم من يستدل في يوم، ومنهم في أزيد منه، **فالحسن عند الأشعري ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع** ولهذا قالوا إنّ الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي بمعنى إنّ الفعل أمر به فحسن، ونهى عنه فقبيح، وعندنا وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله،

والقبيح ما يذم على فعله، ولذا قلنا: إنّ الحسن والقبح من مقتضيات الأمر والنهي [ومدلولاتهما؛][913] بمعنى أن الفعل حسن فأمر به، وقبح فنهى عنه، لا من موجباتهما كما قال الأشعري.[914]

واعلم [أنهم قالوا][915] الحسن والقبح يطلقان على أربعة معان:

الأول: كون الشيء صفة كمال والنقصان كالعلم[916] والجهل.[917]

والثاني: كونه ملائما للغرض ومنافرا له.[918]

والثالث: كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة.

والرابع: كونه متعلق المدح والذم في الدنيا.

والأولان يثبتان بالعقل،[919] والثالث بالنقل بالاتفاق، واختلفوا في الرابع فقال الأشعري وأكثر أصحابه أنهما لا يثبتان بالعقل؛ بل بالشرع فقط[920] واستدلوا[921] عليه بوجوه:

---

911 –ب/د

912 –ب

913 –ب/د

914 +ب/د [والفرق بينهما أن الموجب لازم مؤخر والمقتضى لازم مقدم]

915 –ب/د

916 +ب/ج/د [والعدل]

917 +ب/ج [والظلم]

918 +ب/ج/د [كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وبالنسبة إلى أوليائه فالأول حسن عندهم والثاني قبيح]

919 +ب/د [بالاتفاق]

920 +ب/ج/د [ولا يدخل للعقل أصلا وقال أصحابنا يثبتان بالعقل على الوجوب على الوجه الذي ذكرناه]

921 +ب/ج/د [الأشاعرة]

الأول: أن الفعل[922] مهدور بالكلية لا مدخل له في[923] حسن الأشياء وقبحها وقد أبطلناه.

والثاني: أن الأفعال كلها متساوية [الأقدام][924] ليس في شيء منها جهة حسن أو قبح في نفسه أو في صفته حتى يدرك بالعقل وإلا لزم قيام العرض بالعرض وذلك باطل. [فما حسن أو قبح ليس إلا لأمر الشارع أو نهيه.][925]

قلنا: إن أردتم بالقيام الاتصاف به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع نحو هذه الحركة سريعة أو[926] بطيئة وهذا الفعل حسن[927] كان أو شرعا على ما اعترفتم به.

وإن أردتم به أن العرض لا يقوم عرضا آخر؛ بل لا بد من جوهر يقوم العرضان به، فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفته لجواز أن يكونا صفة للفعل ثابتا له، ولا يكون تابعا له في التحيز؛ بل يكون تابعا للجوهر الذي يقوم به[928] كالفاعل إذ لا بد من فاعل يتقوم به الفعل. والحسن وإن أردتم به معنى آخر فلا بد من بيانه.

والثالث: أن فعل العبد إن كان لازم الصدور عنه فاضطراري وإلا فإن افتقر إلى مرجح فإن كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه أيضا فاضطراري، وإلا احتاج إلى مرجح آخر؛[929] بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي، والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق.

قلنا: أنه لازم الصدور عنه [بناء على ما قررناه سابقا من][930] [أن كل ممكن يجب صدوره عند تمام علته ولا يجوز صدوره ما لم يجب وجوده عن علته][931] ولكن لا يلزم منها الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح لأن اختيار

---

922 : ب/د[العقل]

923 +ب/د [معرفة]

924 –ب/ج/د

925 – ج

926 : ب/د [تلك]

927 +ب/ج/د [أو قبيح عقلا]

928 +ب/د [الفعل]

929 +ب/ج/د [فيتسلسل المرجحات وإن لم يفتقر]

930 –ب/ج

931 – ج

العبد داخل في تلك الجملة[932] (ضرورة أنه لا يجوز أن يكون تلك الجملة بأسرها موجودات محضة لإفضائه إلى انتفاء الواجب أو قدم الحادث ولا معدومات محضة، ولا مركبة منهما على ما بيناه في الأفعال الاختيارية؛ فلا بد أن يدخل فيها أمر لا موجود ولا معدوم غير مخلوق لله تعالى بالذات[ لعدم كونه من الأمور الموجودة في الخارج؛][933] بل صادر من العبد[934] [وهو القصد والاختيار.][935]

فيكون الفعل حينئذ واجبا بالاختيار، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه؛ فلا يكون اضطراريا فإن قيل: ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار فإن كان لازم الصدور عن العبد فيكون الفعل اضطراريا إذ لا فائدة في إثبات الاختيار في كون الفعل اختياريا بعد كون ذلك الاختيار اضطراريا، وإن لم يكن لازم الصدور عنه بل قد يصدر عنه تارة وقد لا يصدر مع تساوي الاختيار واللا اختيار عنده يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور الاختيار [عنه وهو باطل.][936]

قلنا: إنّه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار [في أمثاله][937] ممنوع، وإنما المحال هو الترجيح بلا مرجح [بمعنى وجود الممكن بلا إيجاده ولا موجد][938]وذلك غير لازم ههنا إذ لا وجود للاختيار؛ [بل أمر اعتباري لا موجود ولا معدوم.][939]

وقد يجاب: أنه لازم الصدور من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز أن يكون المرجح الموجب للاختيار اختيار آخر إلى غير النهاية لجواز التسلسل في الأمور الاعتبارية[940] فيكون الاختيار أيضا واجبا بالاختيار [أو يكون][941] اختيار الاختيار عينه فلا يلزم التسلسل أيضا.

---

[932] +ج [جملة ما يتوقف عليه الفعل فلا يلزم الاضطرار المذكور وإنما اللازم هو الوجوب بالاختيار ولا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يكون اضطراريا على ما فصلنا فيه بحث الأفعال الاختيارية فارجع إليه تكون مطلعا إن شاء الله تعالى عليه]

[933] ـب

[934] +ب/د [لأن صدور ما لا وجود له في الخارج من العبد جائز وأما المحال صدور ما له وجود لاستلزامه العبد خالقا وهو باطل وهذا الأمر هو الذي سميناه قصد العبد واختياره الجزئي]

[935] ـب

[936] ـب

[937] ـب

[938] ـ ب

[939] ـب

[940] + ب/ د[جائز]

[941] : ب/د [ويجوز أن]

واعلم أن كل ما هو موجود لا بد أن يستند إلى الله تعالى قطعا للتسلسل في الأمور الموجودة وأنه لا يصدر عن الفاعل ما لم يجب وجوده عن علته حذرا عن الترجيح[942] بلا مرجح؛[943] [بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا إيجاد، وأما الأمور الاعتبارية [اللاموجودة واللامعدومة][944] كالاختيار، [والإيقاع، والقصد][945] فلم يجب استناده إلى الله تع [946] [قصدا وبالذات][947] ولا يمتنع فيه التسلسل [ولا ترجيحه بلا مرجح موجب له لعدم الوجود فلا ينتقض][948] قولهم إنّ كل ممكن مستند إلى الله،[949] ومخلوق له.

وقولهم التسلسل باطل، وقولهم الترجيح بلا مرجح باطل، لأنه هذه القضايا كلها في الأمور الموجودة.][950] )[951]

**إلا أن المعتزلة قالوا: الحاكم بهما[952] مطلقا** أي على الله [وعلى الناس][953] **هو العقل**.

أما على الله فلأن الأصلح واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيكون تركه حراما عليه تعالى والحكم بالوجوب، والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح عليه تعالى بمعنى يستحق نوع مدح، ونوع ذم.

وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه فوق العلل الشرعية [على ما مر مع جوابه.][954] **ونحن نقول هو الله تعالى** [إذ لا حاكم غيره أصلا لأنه الحاكم المطلق.][955]

---

[942] : ب [الرجحان]

[943] +ب [وما الأمور الاعتبارية فلا يجب استناده إلى الله تعالى بل يجوز استناده إلى العبد ولا يمتنع فيه التسلسل وقولهم كل ممكن مستند إلى الله تعالى إنما ينتظم في الممكن الموجود ولا الاعتباري]

[944] –د

[945] –د

[946] +د [بل يجوز استناده إلى العبد]

[947] –د

[948] –د

[949] +د [إنما ينتظم الممكن الموجود لا الاعتباري]

[950] –ب

[951] –ج

[952] +ب/ج/د [أي على الحسن والقبح]

[953] –ب

[954] –ب/ج/د

[955] –ج/د

إن الحكم إلا لله تعالى [ولما توهم أن هذا هو مذهب الأشعري بعينه فأشار إلى الفرق بقوله:][956] **والعقل آلة لمعرفتهما** أي يعرف حسن بعض الأشياء، وقبحها بخلق الله تعالى علما ضروريا أو علما استدلاليا سواء كان الحسن، والقبح لذات الفعل كحسن الإيمان، وقبح الكفر، أو لجزئه كحسن الصلاة فإنها حسنة باعتبار كونها عبادة ومشتملة على سجدة والعبادة [ جزء محمول عليها أو لخارج عليها أو لخارج عنه؛][957] كحسن الجهاد لكونه إعلاء كلمة الله تعالى، ولا بد أن ينتهيان إلى الحسن لذاته قطعا للتسلسل؛ إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر إلى غير النهاية لزم التسلسل المحال، وكذا القبح.

**مطلب الخلاف في الأفعال قبل البعثة:**

والأفعال الاختيارية التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل ورود الشرع ينقسم إلى:

الواجب، والمندوب، والمحظور، والمكروه، والمباح؛ لأنه إن اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فأما فعله فحرام، أو تركه فواجب. وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فمندوبا، وتركه فمكروه، وإن لم يشتمل على شيء من المفسدة والمصلحة فمباح.

وما أي الأفعال الاختيارية لا حظ له أي للعقل فيه ولم يعلم له أي لذلك الفعل تعلق حكم شرعي من المنع أو عدمه لعدم ورود الشرع بعد؛ لأن الكلام في حكم الأفعال قبل البعثة كأكل الفواكه مثلا فحكمه الإباحة عند أكثر أصحابنا [من الماتريدية، واختاره بعض المعتزلة][958] لأنه تصرف لا يضر المالك فيباح؛ كالاستقلال بجدار الغير. لأنه تعالى خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به من الأثمار وغيرها فالحكمة يقتضي إباحة الانتفاع.

فإن قيل: الإباحة حكم شرعي والكلام فيما لا يعلم له تعلق الحكم الشرعي؛ قلنا: المراد بها الإباحة الأصلية بمعنى أنه لا يعاقب على الانتفاع به لا ما كان حكما شرعيا وهو ما ثبت بدليل شرعي. والحرمة عند البغداديين [من المعتزلة وبعض الماتريدية][959] والتوقف عند الأشعري وأصحابه ويقال على المحرم إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فذلك غير معلوم إذ التقدير إنّه لا محرم ولا مبيح له إذ الكلام في الأفعال قبل البعثة؛ بل هو غير مستقيم لأن

---

956 –ب/ج/د

957 –ب/ج

958 –ب/ج

959 – ج

المفروض إن لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع، وإن أردت العقاب على الانتفاع به فباطل؛ لقوله تعالى " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا"[960] فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة، ولقوله تعالى " خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا[961]"[962] فإنه يدل على الانتفاع به حتى ورد المحرم، ويقال على الواقفية إن أردت بالوقف عدم الحكم فباطل؛ لأنه جزم بعدم الحكم لا وقف، ولأن الفعل إما ممنوع من الله تعالى فحرام، وإما غير ممنوع منه فمباح. ولا خروج عن النقيضين في نفسه، وإن أردت به عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكما من الله تعالى أم لا فباطل أيضا. لأنا نعلم قطعا أن الله تعالى في كل فعل حكما البتة إما بالمنع أو بعدمه، وإن أردت به عدم العلم بأن حكمه تعالى فيه الإباحة أو الحرمة فهذا حق.

إذ التقديران لا دليل من الشارع ولا حظ للعقل فيه وهو يرجع إلى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على الفعل، ولا على الترك، ولا خلاف بينهما في المعنى فصل لا توليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر قصده الفاعل أولا كحركة اليد الموجبة لحركة المفتاح مطلقا أي لا في أفعال الله تعالى ولا في أفعال العباد فما يوجد من حركة الأوراق عقيب حركة الرياح.

والعلم الحاصل عقيب النظر الصادر بالمباشرة، والألم الحاصل عقيب الضرب الصادر بالمباشرة، والموت الحاصل عقيب القتل الصادر بالمباشرة، ونحو ذلك كلها مخلوق لله تعالى؛ إذ لا مؤثر في الوجود إلا هو [وأن الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى إذ لا مؤثر بالذات.][963] إلا أنه أجرى عادته بخلق بعضها عقيب بعض لما بينهما من الترتب بصنعه تعالى أيضا، وذلك الترتيب لا يستدعي كون أحدهما سببا مولدا للآخر لا لصنع للعبد أصلا أي بطريق الخلق[964] ولا بطريق الكسب لأن الكسب فيما ليس قائما بمحل القدرة محال.

فإن قيل: العلم الحاصل عقيب النظر قائم بمحل القدرة، قلنا: نعم لكنه باختياره بل بطريق اللزوم العادي.

والحاصل: أن صنع العبد إنما هو في أمر لا موجود ولا معدوم لا في أمر موجود على ما بيناه وههنا خلاف للمعتزلة على ما في محله.

---

[960] سورة الإسراء 15

[961] سورة البقرة 29

[962] +ب/ج/د [جميعا]

[963] – ب/ج/د

[964] +ب/د [وهو ظاهر]

**والمقتول ميت بأجله** أي وقته الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه، وقدره لموته لأنه أجل الحيوان عنه لكنه لو لم يقتل فيه لجاز أن يموت فيه؛ وأن لا يموت فيه من غير قطع بامتداد عمره، ولا بموته، بدل القتل عندنا خلافا لأكثر المعتزلة فإنهم قالوا: إنّ المقتول ليس بميت بأجله، وأن القاتل قطع عليه الأجل حتى لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لو لا تقتل فهم تقطعون بامتداد عمره لو لا القتل. وقال أبو هذيل منهم: إنّه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت.

قلنا: إن الله تعالى قد حكم بآجال العباد كلهم على ما علم وقدر من غير تردد بأنه إذا جاء لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فحكمناه كذلك إلا أن يحكم بتحقق الأجل على تقديره وقوع القتل لا يستلزم الحكم بتحققه أو عدم تحققه على تقدير عدم وقوع القتل؛ ولذا قلنا: إنّه لو لم يُقتل لجاز أن يموت فيه، وأن لا يموت من غير قطع، فإن قيل: إن كان الأجل عبارة عن زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى وتقديره بحيث لا محيص عنه قطعا على ما فسرناه كان المقتول ميتا بأجله قطعا على ما فسرناه كان المقتول ميتا بأجله قطعا.

وإن كان عبارة عن زمان بطلان الحياة بلا ترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا بأجله قطعا من غير تصور خلاف فكان النزاع بيننا وبين الأكثرين لفظيا على ما يراه الأستاذ[965] كذلك.

قلنا: المراد هو الأول على ما يدل عليه قوله تعالى" فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ"[966] فمرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك الأجل أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات، وإلا لعاش أي وقت هو أجله؟

ولا شك أن الأجل بهذا المعنى يصلح محلا للنزاع لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك الأجل في المقتول على ما زعمه المعتزلة تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم الله تعالى موته بالقتل مع تأخره الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه ولا يتصوره[967] بوجهين:

أحدهما: أنه لو مات بأجله لما استحق القاتل دما أو دية ولا ذما لأنه مات بأجله، قلنا: وجوب هذه الأحكام تعبدي لارتكاب المنهى عنه وكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بجري العادة.

---

[965] سبق الحديث عنه

[966] سورة الأعراف 34

[967] +ب/ج/د [التقديم والتأخر فكان النزاع حقيقيا واستدل الأكثر]

وثانيهما: قوله تعالى " وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إلا فِي كِتَابٍ"[968] وقوله عليه السلام "لا يزيد في العمر إلا الصلة والصدقة"[969] ونحو ذلك مما يدل على تعدد الأجل وقبوله الزيادة والنقصان، أجيب عنه: بأن المراد الزيادة والنقصان[970] في عمر شخص باعتبار أسباب مختلفة ثابتة في علم الله تعالى أو في اللوح مثل أن يثبت فيه أن آمن وحج[971] مثلا فعمره ستون وإلا فأربعون نص عليه صاحب الكشاف.

[ولا يخفى عليك ضعفه؛][972] لأنه يفضي إلى القول بتعدد الأجل مع أنه واحد عند المستدل كما هو عندنا. [فالأولى أن يجاب عن الآية بأن الضمير ليس للعمر المذكور بعينه؛ بل لمطلق العمر على طريقة قولهم لا يثبت مع الله تعالى أحدا ولا يعاقبه إلا بحق، وقولهم لي درهم ونصفه فإن الضمير في لا يعاقبه وفي نصفه ليس للمذكور بعينه؛ بل للمطلق.

فالمعنى لا ينقص من عمر أحدا لا في كتاب لكن لا على معنى أنه لا ينقص من عمره بعد ما كان زائدا؛ بل على معنى أنه يحصل عمره في الابتداء ناقصا إلا في كتاب، وعن الحديث بأنه خبر واحد فلا يعارض ما تلوناه.

والمراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة أو بالنسبة إلى ما أثبته الملائكة في صحيفتهم فإنه قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد، ثم يؤل إلى موجب علم الله تعالى على ما أشار اليه بقوله تعالى "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"[973]] [974] أو يقال إنّ عمر من آمن وأطاع ستون البتة وعمر من كفر وعصى[975] أربعون البتة بلا تصور تقدم أو تأخر أصلا. غايته أنه تعالى علم في الأزل أن هذا يؤمن فيما لا يزال وذاك يكفر

---

[968] سورة فاطر 11

[969] لم أجد الحديث بهذه الألفاظ ولكنه كان بلفظ" لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ" مصنف شيبة 29867 مسند أحمد 22386 سنن ابن ماجه 90سنن الترمذي 2139

[970] +ب/ج/د [في الآية والحديث]

[971] +ب/د [وتصدق]

[972] −ب/ج/د

[973] سورة الرعد 39

[974] −ب/ج/د

[975]+ ج [ولم يتصدق]

البتة، فعلق أجل كل واحد بفعله فيما لا يزال فقدره بحسبه،[976] [ومعنى زيادته بالصلة والصدقة أنه يعلم في الأزل صدور هذه منه البتة فقدر أجله بحسبها وقدر أجل من علم عدم صدورهما عنه أنقص منه فلا تعدد فيه أصلا.][977]

ويقال:[978] إنّ المقدور[979] لكل شخص من الأجل إنما هو الأنفاس المعدودة لا الأيام المحدودة، ولا الأعوام الممدودة، ولا خفاء في أن الأيام ما قدر من الأنفاس يزيد، وينقص بالصحة، والمرض، والحضور، والتعب، فلا زيادة ولا نقصان في الأجل أصلا؛ بل في زمانه من الأيام؛ مثلا إذا تساوى زيد وعمر من جهة عدد الأنفاس لا ينكر أن يزيد زمان زيد على زمان عمرو بزيادة زمان أنفاسه على زمان أنفاس عمر ولكن في إطباق هذا على الزيادة والنقصان بحسب الطاعة، والمعصية، والصدقة، والصلاة، خفاء.

وقد يقال: إنّ الأجل عبارة عن مجموع المدة من حين الولادة إلى حين البعث، فإن آمن وأطاع زيد له من زمان مماته على زمان حياته ولا زيد له من زمان حياته على زمان مماته. [980] ولفظ الأجل كما يطلق على آخر مدة الحياة يطلق على هذا المجموع أيضا، وعلى مجموع مدة الحياة من الولادة إلى الموت [وعلى مجموع مدة الممات من الموت إلى البعث.][981]

فإن قيل: صريح قوله تعالى: "ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ"[982] على تعدد الأجل فكيف يصح نفيه؟ قلنا: المراد بالأجل الأول: فيه هو أجل الموت أي آخر جزء الحياة. وبالثاني: هو أجل القيمة أي البعث. أو المراد بالأول

---

[976] +ب/ج/د [بلا زيادة ولا نقصان ولا يلزم منه التعدد في الأجل لكل شخص الثاني أن الضمير في الآية ليس العمر المذكور بعينه بل المطلق العمر على طريقة قولهم لا يثبت الله أحدا ولا يعاقبه إلا بحق وقولهم إلى درهم ونصفه فإن الضمير في ألا يعاقبه وفي نصفه ليس للمذكور بعينه بل للمطلق فالمعنى لا ينقص من عمر أحد قال إلا في كتاب لكن لا على معنى أنه لا ينقص من عمره بعدما كان زايدا بل على معنى أنه لا يجعل عمره في الابتداء ناقصا إلا في كتاب والجواب عن الحديث أنه خبر أحد فلا يعارض الكتاب أو المراد بالزيادة والنقصان فيه بحسب الخير والبركة أو المراد الزيادة والنقصان في صحف الملائكة فإنه لا يثبت فيها شيء ثم يمحو الله تعالى ويؤل إلى موجب علمه واليه أشار بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب]

[977] –ب/ج/د

[978] +ب/ج/د [الثالث]

[979] : ب [المصدر]

[980] +ب/ج/د [فلا زيادة ولا نقصان]

[981] –ب/د

[982] سورة الأنعام 2

ما بين الخلق والموت، وبالثاني ما بين الموت والبعث إلى غير ذلك من اختلافاتهم، ونحن لا ننكر تعدده بهذا المعنى وإنما[983] تعدده بمعنى آخر جزء الحياة.[984]

**والأجل واحد** على ما بيناه؛ خلافا للكعبي من المعتزلة من أن للمقتول أجلين أحدهما: القتل، والآخر: الموت. وأنه لو لم يقتل لعاش إلى الموت، وأن المقتول ليس بميت عنده، والفرق بينه وبين أكثر المعتزلة أن الأكثرين لا يقولون بتعدد الأجل؛ بل يقولون إنّ الأجل هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه على ما قدمناه. إلا أنه قد يتقدم الموت عليه بسبب القتل، وأن المقتول ميت لكن لا بأجله؛ بل قبل أجله.[985] وقالت الفلاسفة: إنّ للحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته بانقضاء رطوبته الدينية، وانطفاء حرارته الغريزية، وأجلا احتراميا بحسب الآفات والأمراض، كالحرق، والغرق.

**والحرام رزق** هو في الأصل مصدر رزقه الله تعالى سمى به المرزوق، وعرفه أكثر أصحابنا بكل ما ساقه الله تعالى إلى الحي فانتفع به؛ فيدخل فيه رزق الإنسان والدواب وغيرهما مأكول أو حلالا أو حراما.[986] وقال بعضهم: وهو كل ما يربى به الحيوان من الأغذية، والأشربة لا غير. ورد بأنه خال عن الإضافة إلى الله تعالى مع أنها معتبرة في مفهومه، وبأنه لا يتصور الإنفاق من الرزق بهذا المعنى، وقد قال الله " وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[987] أجيب عنه: بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدد كونه رزقا قبل الإنفاق.

وأما المعتزلة ففسروه تارة بمملوك يأكله المالك فينتقض بقوله تعالى: "وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا"[988] وأخرى بما لا يمنع من الانتفاع به وحينئذ يخص بالحلال؛ فيلزمه أن من أكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الإجماع.

---

[983] +ب/ج/د [ننكر]

[984] +ب/ج/د [أو بمعنى الأنفاس المعدودة أو بمعنى مجموع المدة من الولادة إلى البعث والأجل واحد]

[985] +ب/ج [ويؤيد قول الكعبي ما قاله الفلاسفة]

[986] +ب/د [فإن قيل لو كان الحرام رزقا لجاز أكله بقوله كلوا مما رزقكم الله واللازم باطل قلنا الملازمة ممنوعة ولا دلالة في الآية على ذلك لأن من كان تبعيضه فالأمر ظاهر لأن معناه حينئذ كلوا بعض ما رزقكم الله وهو الحلال وإن كانت ابتدائية فاللازم منه إباحة أكل البعض أيضا لأنه المنتقى إذ الكل غير مراد محتمل على ما حل منه]

[987] سورة البقرة 3

[988] سورة هود 6

[وكل أحد يستوفي رزق نفسه حلالا أو حراما لحصول الانتفاع بهما، ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يتناوله ويمتنع أن يتناوله غيره.][989] [990]

**والمسعر هو الله تعالى** [لما روي أنه وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إلى النبي عليه السلام وقالوا سعّر لنا يا رسول الله فقال: المسعّر هو الله.][991]

[خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم: السعر فعل صادر عن العبد بالمباشرة، وقال بعضهم هو متولد من فعل الله تعالى وهو باطل لما ذكرناه من بطلان التوليد.][992] [993]

---

[989] –ب

[990] +ب [خلاف الإجماع وكل أحد من الدواب إنسانا أو غيره لقوله تعالى "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" يستوفي رزق نفسه أي يأكل ويشرب قيل ينتقض بحيوان هلك قيل أن يأكل ويشرب شيئا أجيب بأن المراد كل حيوان يحتاج إلى الرزق يستوفي رزق نفسه ورد بأنه ينتقض بحيوان مات جوعا قيل أن يستوفي رزقه لأنه محتاج إلى الرزق ودفع بأن المراد كل حيوان رزق نفسه حلالا أو حراما لحصول الانتفاع بهما ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يتناوله ويمتنع أن يتناوله غيره ولا أن يخلص بالحذر عن القدر لما اخرجه أحمد والبزار والحاكم "أن النبي عليه السلام قال لا يغني حذر من قدر" فإن قيل فما وجه ما ذكرناه في كتاب الكراهية من الفتاوي في رجل كان في بيته فأخذته الزلزلة لا يكره له الفرار إلى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عليه السلام عن الحائط المائل أجيب عنه بأنه وجهه تظهر عند التأمل في وجوبه عليه السلام بمن قال له أنفر من قضاء الله تعالى ومنه قالوا الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع الشر إلى المقدر من الخير والشر وقد قال الله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" فإن قيل أليس في قوله تعالى "قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل" دلالة على أن الفرار لا يغني شيئا أجيب بأنه لا دلالة فيه على ذلك لأن المعنى لن ينفعكم الفرار في رفع الأمرين المذكورين بالكلية أو لا بد لكل شخص من موت حتف أنف أو قتل في وقت لكن لا لأنه سبق به القدر لأنه تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقدر فلا يكون علة له بل لأنه مقتضي ترتب الأسباب على المسببات بحسب العادة الجارية على وقفه الحكمة فلا دلالة فيه على أن الفرار لا يقتضي شيئا حتى شكل هذا بالنهي الوارد عن إلقاء النفسي بالتهلكة وبالأمر الوارد في الحديث بالفرار عن المضار]

[991] ورد هذا الحديث بلفظ مختلف في كتب الحديث:" غَلَا السِّعْرُ بِالْمَدِينَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ غَلَا السِّعْرُ سَعِّرْ لَنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ" مسند أحمد 14058 سنن الدارمي 2587 سنن الترمذي 1314.

[992] –ب/ج

[993] +ب/ج/د [ولأن ثمن المتاع حق لصاحبه فكان إليه تقديره فلا ينبغي للإمام ولا لنائبه أن يتعرض لحقه بالتسعير إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعديا فحينئذ لا بأس بالتسعير بمشورة أهل الخبرة لأن فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع]

## [فصل][994] لا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه:

اعلم أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب: ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين،[995] وما يمكن في نفسه، وما لا يمكن من العبد عادة، كخلق الأجسام وحمل الجبل وما يمكن منه أيضا لكن يمتنع لتعلق علمه تعالى وإرادته بعدم وقوعه كإيمان أبي لهب؛ فالأولى: لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق،[996] والثانية: لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلا عندنا، وعند الأشعري لجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة، ولا يرد عليه الجماد لأنه ليس محلا للتكليف[997] لعدم فهم الخطاب منه، ومنعه المعتزلة لكونه قبحا عندهم.[998] قلنا: لا قبح بالنسبة إليه تعالى بل كل أفعاله حسنة، [999]والثالثة: يجوز ويقع بالاتفاق.

وإنما النزاع فيها في كونها مما لا يطاق أو مما يطاق؛ فذهبت الأشاعرة إلى أنها مما لا يطاق بالنظر إلى امتناعها لتعلق علمه تعالى، وإرادته بعدم وقوعه أو بالنظر إلى أصلهم من أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلا وغير سابقة على الفعل؛ بل معه.

والتكليف لا بد أن يكون مقدما على الفعل فلا قدرة وقت التكليف به فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق؛ وذهبت الماتريدية: إلى أنها مما يطاق بالنظر إلى إمكانها من العبد في نفسها مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وإرادته، فقالوا: التكليف بها تكليف بما يطاق وبناء على ما مر من أن علمه تعالى وإرادته لا يجعلان متعلقهما ممتنعا أصلا لأن العلم تابع للمعلوم[1000] والله تع إنما يريد على وجه علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الإيمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الإيمان.

---

[994] – ج

[995] +ب [وقلب الحقائق]

[996] +ب/ج/د [وما قيل يجوز التكليف به (+د/ج هذا القسم) مسند نحو أبي لهب ففاسد على ما سيأتي بيانه]

[997] +ب/د [وللقدرة]

[998] +ب/ج/د [واختاره بعض أصحابنا]

[999] +ب/د [فإن قيل لو كان ذلك جائز لما لزم من فرض وقوعه محال وإنما يلزم ذلك لو لم يعرض له الامتناع أو لو عرض له ذلك لجاز وإرادته أن يكون لزوم المحال بنا وعلى الامتناع بالضر والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا شيء أنه لاستلزام المحال وأيضا أن ما ذكرتم لو صح لزم أن لا يجوز تكليف مثل أبي لهب بالإيمان لما أخبره الله تعالى عنهم أنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع]

[1000] + ب/د [والإرادة تابعة للعلم التابع للمعلوم]

فإن قيل: الاستطاعة مع الفعل عندنا أيضا فلا قدرة حين التكليف فيكون التكليف بما لا يطاق. قلنا: المعتبر في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات، وهذه القدرة توجد قبل الفعل فيكون مقدورا له حين التكليف، فإن قيل: نعم؛ إلا أن التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع لامتناع الفعل بدونها فيكون التكليف بدون هذه القدرة تكليفا[1001] بالمحال.

قلنا: لا نسلم امتناع الفعل[1002] بدونها حتى يكون التكليف بدونها محالا لم لا يكفي في صحة التكليف القدرة الأولى ولو سلم لكن انتفاء هذه القدرة وقت التكليف ممنوع بناء على أن القدرة الحقيقة صالحة للضدين عندنا حتى أن القدرة على الإيمان هي بعينها القدرة على الكفر فالكافر قادر على الإيمان قدرة حقيقية ولا يرد عليه لزوم كون القدرة الحقيقية قبل الفعل.

والمذهب أنها مع الفعل إذ لا منافات بين كونها قبل الفعل بمعنى وبين كونها مع الفعل بمعنى آخر على ما سيظهر لك في بيان كونها مع الفعل **والتكليف بإيمان نحو أبي لهب ليس تكليفا بما ليس في وسعه** لما ذكرناه[1003] [في تحرير مذهب أصحابنا.][1004]

فإن قيل: إنّ أبا لهب كُلِّف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته أنه لا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه تكليف بالمحال، وذلك لأن الشخص إن كان مصدقا له يكون عالما بتصديقه علما ضروريا؛ فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه، وهو التصديق وإذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال؛ لأن علمه بتصديقه يكون موجبا لتكذيبه في إخباره بأنه لا يصدقه والتصديق والتكليف بما يوجب تكذيبه محال؛ فكان التكليف من المرتبة الأولى أعني جمع النقيضين أو الضدين.[1005]

---

[1001] +ب/د [بما لا يطاق]

[1002] : ب/ج/د [التكليف]

[1003] +ب/ج/د [من أنه ممكن للعبد في نفسه مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وإرادته أو بناء على أن تعلقهما بشيء لا يجعل طرفه الآخر ممتنعا]

[1004] –ب/ج/د

[1005] +د [فالأول جمع النقيضين والثاني جمع الضدين] = (ب+ د لأن تكليفه بالإيمان يستلزم التكليف بجميع التصديق وعدمه أو يجمع التصديق والتكذيب)

وأجيب: بأنه لا يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم لأبي لهب؛ فلا يجد في باطنه خلاف ذلك الأمر ولا يستلزم تصديقه تكذيبه حتى يكون من المرتبة الأولى لأنه لا يجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم حصول العلم له بالتصديق مع حصول نفس التصديق لأن كلا من وجدان خلاف ما في باطنه، واستلزام تصديقه تكذيبه مبني على حصول العلم،[1006] فإذا لم يحصل العلم به لم يلزم شيء منهما؛ فلا يكون تكليفا بالمحال لذاته. لكن يرد عليه أن خلق العلم بالعلم أمر ضروري لا يتخلف عنه عادة فيكون من المرتبة الوسطى،[1007] وهذا القدر وإن كان كافيا في الرد لكن يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى[1008] وقد مر أنه لا يقع بها بالاتفاق.

ولهذا أجاب عنه بعض المحققين بأن المحال تصديقه بخصوصه أنه لا يؤمن وهو إنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك الخبر بخصوصه ووصوله ممنوع، وأما ما قبل الوصول؛ فالواجب عليه هو الإيمان الإجمالي إذ الإيمان هو التصديق إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا وقبل الوصول لا يجب عليه تفصيلا ولا استحالة في الإيمان الإجمالي.

وبعضهم بأنه يجوز أن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك الخبر أقول في كل من الجوابين بحث؛ أما في الأول: فلأنه إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الخبر إلى أبي لهب ممكن،[1009] والمعلق بالممكن ممكن.

وأما في الثاني: فلأنه يستلزم اختلاف حقيقة الإيمان باختلاف الأشخاص والحال أن الإيمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الأشخاص، وصحة التكليف يعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب لقوله تعالى "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[1010] كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض على ما في التسديد. وهي أي هذه القدرة توجد قبل الفعل ومعه وبعده لأنها شرط محض ومناط صرف لخلق الله تعالى القدرة الحقيقية في العبد عند القصد بالفعل،[1011] فلم يوجد فيها معنى العليّة ولم يشترط المقارنة، فإن قيل: إنّ القدرة صفة المكلف وسلامة الأسباب ليست صفة له فكيف يصح التفسير بها؟

---

[1006] +ب/د [بتصديقه]

[1007] : ب/ج/د [الثانية]

[1008] : ب/ج/د [الثانية]

[1009] +ب/ج/د [وإن لم يقع]

[1010] سورة البقرة 196

[1011] : ب [بالعقل]

قلنا: المراد سلامة أسبابه فيكون صفة له[1012] ويصح التفسير أحدهما بخلاف القدرة الحقيقية وهي على ما في التبصرة عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بها الأفعال الاختيارية وهي علة للفعل وهو المراد بما في المواقف[1013] صفة تؤثر على وفق الإرادة. [وبما قيل مبدء قريب لأفعال مختلفة لأن المراد بالمبدأ القريب هو الفاعل المؤثر.] [1014] وكذا المراد بما في شرح المقاصد[1015] أنها صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات.[1016] [وهكذا فسروها في أكثر المواضع واحترزوا بلفظ العرض والصفة عن النفوس، والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر وبالتأثير والعلية عما لا تأثير له أصلا كالعلم وسلامة الأسباب وبقولهم علة وفق الإرادة عن الطبيعة للبسائط العنصرية فإنها كلها ليست قدرة.][1017]

وفسرها في التعديل وشرحه بجملة ما يتمكن به العبد من الفعل مع اختياره الجزئي. وقال بعض المتأخرين وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة والمواقف وغيرهما إلا أنهم عبروا عن المركب بأحسن أجزائه، ومراده بتلك الجملة هي الإرادة، والعلم، والقدرة بمعنى الصفة المذكورة، والقصد، والإيجاد على ما في الصحائف؛ لأن الأفعال الاختيارية سبوقة بعد سلامة الأسباب بهذه الأمور الخمسة فعند إجماع هذه الأمور بعد سلامة الأسباب يخلق الله تعالى الأفعال معها.[1018]

---

[1012] +ب/د [للمكلف لأن المصدر المضاف إلى المضاف إلى الشيء صفة لذلك الشيء كما أن المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور كما في قولهم الدلالة فهم المعنى من اللفظ فإن الفهم فيه صفة اللفظ كالدلالة حتى صح تفسيرها به فإن قيل سلمنا أن سلامة الآلة وصف له لكنه وصف إضافي أي باعتبار متعلقه والقدرة وصف ذاتي له فلا يفسر أحدهما بالآخر قلنا لا نسلم أن القدرة المذكورة وصف ذاتي له بل هو وصف إضافي وإنما الوصف الذاتي هي القدرة الحقيقية وسيأتي تفسيرها وهي غير القدرة المذكورة ولفظ القدرة مشترك لفظي بينهما حاصله أن للمكلف وصفا إضافيا له يعبر عنه تارة بلفظ محمل وتارة بلفظ مفصل كلامه أسبابه ولا فرق بينهما في الإجمال والتفصيل]

[1013] انظر المواقف للإيجي 114/2

[1014]– ب/ج/د

[1015] : ب[العقائد]

[1016] انظر شرح المقاصد للتفتازاني 155/2.

[1017] –ب/ج/د

[1018] +ب/ج/د [أقول فيه بحث فإنه يلزم منه إثبات ثلاث قدرة في العبد لكل فعل بمعنى سلامة الآلات والأسباب وبمعنى الصفة المذكورة وبمعنى جملة ما يتمكن به العبد في الفعل والمذكور في الكتب أنها اثنان والتحقيق أنها عبارة عن الصفة المذكورة كما في المواقف والتبصرة والأمور المذكورة من العلم والإرادة والقصد شرط التأثير تلك القدرة وإطلاق صاحب التعديل القدرة على تلك الجملة مجاز]

**مطلب الخلاف في القدرة الحادثة**

فإن قيل سواء فسرت بما في التبصرة، والمواقف، وفسرت بما في التعديل، أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في الفعل [أصلا عند الأشعري وأصحابه سوى المقارنة المحضة وعند الماتريدية لا تأثير لها في أصل الفعل وإن كان لها مدخل في وصفه] [1019] على ما سبق، فكيف يصح[1020] بأنها علة مؤثرة؟

وأجيب عنه: بأنه ليس المراد التأثير والعلية هو التأثير بالفعل؛ بل بالقوة [وكذا المراد بالعلية][1021] على ما صرح به الآمدي حيث قال:[1022] القدرة صفة وجودية من شأنها الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى لعموم قدرته تعالى.

فإن قيل: إنّ عموم القدرة لا يؤثر[1023] فإن تعلق القدرة لغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتان بالقياس إليه وكان تأثيرهما في طرفيه سواء تكون تأثير أحديهما مانعا من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح.

قلنا: إن تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر [مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما؛ فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة جائز][1024] فإنها مع الفعل أي توجد حال حدوث الفعل [بمعنى الحاصل بالمصدر ويتعلق به في هذه الحالة][1025] لا قبله؛ خلافا لأكثر المعتزلة فإنهم قالوا: إنها قبل الفعل **بوجوه؛ الأول**: أنها لو لم تكن قبله لما كان الكافر مكلفا بالإيمان[1026] حال الكفر واللازم باطل[1027] بالإجماع فالمقدم مثله؛ قلنا أولا: لا نسلم[1028] بناء على أصل الأشعري من جواز وقوع التكليف

---

[1019] –ج

[1020] +ب/ج/د [تفسيرها]

[1021] –ب/ج/د

[1022] انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 139/1,

[1023] +ب/ج/د [في عدم تأثير القدرة الحادثة]

[1024] –ج

[1025] –ج

[1026] +ب/ج/د [لأن تكليف العاجز محال]

[1027] +ب/ج/د [فالملزوم مثله]

[1028] +ب/ج/د [الملازمة]

بما لا يطاق، وثانيا: أن صحة التكليف يعتمد على القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وهي قبله لا على القدرة الحقيقية ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انتفائها وقت التكليف بالإيمان؛ على ما روى عن أبي حنيفة وأصحابه أن القدرة الحقيقية صالحة للضدين حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر بعينها يصلح للإيمان بدال الكفر فتلك الصلاحية يصحح التكليف، فالكافر حال كفره قادر على الإيمان قدرة حقيقية ومكلف به؛ فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل وهو تسليم مدعى الخصم؛ قلنا:[1029] كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده أي لو لا يدل لم تتعلق بضده لصح تعلقها به لا ينافي في كونها مع الفعل بمعنى أنها توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به في ذلك الوقت. [1030]

لا يقال كيف يصح تعلقها بالإيمان بدل الكفر لو لم تتعلق به مع أنها لم توجد ابتداء إلا وقت حدوث الكفر وتتعلق به في ذلك الوقت لا قبله حتى يصح تعلقها بالإيمان بدل الكفر لأنا نقول إنها وإن لم توجد إلا وقت حدوث الكفر وتتعلق به في ذلك الوقت إلا أنه لو لم يجب الكفر بها لكون الاختيار داخلا فيها فإذا لم يجب يصح تعلقها بالإيمان بدله.[1031]

فإن قيل: قد مر أن المعلول يجب وجوده عند تمام علته والغرض أن القدرة الحقيقية[1032] [عبارة عن جملة ما يتوقف عليه قلنا: نعم؛][1033] إلا أن الواجب الحاصل عن هذه الجملة هو الوجوب بالاختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالذات؛ فيمكن التخلف عنها.

**الثاني**: أن القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لأن القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها لإخراج الفعل إلى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغني عنها لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجودا؛ فلا حاجة إليها وتناف اللوازم يناف الملزومات؛ فلا يكون مع الفعل.

---

[1029] + ب/ج/د [أجيب]

[1030] +ب/ج/د [تعلق الكسب بالمكسوب فإن قيل فعلى هذا يكون الحادث مع الفعل هو تعلق القدرة به لا نفسها حادثة قبله والنزاع في كون تلك القدرة نفسها مع الفعل لا في تعلقها قلنا نعم إلا أن القدرة من حيث تعلقها بأحد الضدين غيرها من حيث تعلقها بالضد الآخر فهي وإن كانت حادثة قبل الفعل من حيث ذاتها لكنها حادثة معه من حيث تعلقها به والحاصل أن المغايرة الاعتبارية كافية فإن قيل]

[1031] +ب/ج/د [بدل الكفر]

[1032] +ب/ج/د [مع الشرائط تأثيرها كافية في وجود الفعل]

[1033] –ب/ج/د

قلنا: إنّ الفعل حال وجوده محتاج إلى القدرة وما يتوهم من لزوم إيجاد الموجود؛ فجوابه: أن المحال إيجاد الموجود بإيجاد آخر غير هذا الإيجاد.[1034]

**والثالث**: أنها لو لم يكن قبله بل معه يلزم إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، قلنا: إنّ كلامنا في قدرة العبد[1035] ولم نَدَّعِ أن القدرة مطلقا حادثة أو قديمة مقارنة للفعل حتى يرد ما ذكرتم [من المحذورين؛][1036] بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة للأفعال الصادرة عنها، فيوجد وقت حدوثها ولنا وجهان الأول: أنها عرض والعرض لا يبقى زمانيين، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيلزم وجود المقدور والمعلول بدون العلة والقدرة وهو محال. الثاني: أنها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم أن يكون وقوعه قبله ممكنا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه قبله أن يكون الفعل موجودا أو معدوما معا لأنه معدوم[1037] قبل وقوعه وألا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه؛ بل مقارنة له. واعترض على كل من الوجهين أما على الأول؛ فبالنقض بقدرة الله تعالى أولا قلنا: لا نسلم كونها عرضا لأن العرض يغاير المعروض وصفات الله تعالى ليست كذلك وباطل. ثانيا؛ لأن بأنا لا نسلم أن العرض لا يبقى زمانين؛ بل هي باقية على ما ذهب إليه مشايخ الماتريدية على ما مر ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا وهو ليس بلازم ههنا؛ بل اللازم ههنا وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحدث قبله وتستمر إلى زمان حدوث الفعل بتجدد الأمثال.

قلنا: إنّ وجود الفعل حينئذ إما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور أو الحاصلة في زمان الفعل وهو المطلوب. وهو مقارنة القدرة المتعلقة بالفعل للفعل سواء سبقها أو لا ونفي وجود المثل السابق غير داخل في المدعى؛ [لأن مدعانا أن القدرة المتعلقة بوجود الفعل لا بد أن يوجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به في ذلك الوقت لا قبله سواء سبقها المثل المتجدد أو لا.

---

[1034] +ب/ج/د [وهو غير لازم ههنا بل اللازم ههنا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد وهذا غير محال]

[1035] + ب/ج/د [الحادثة أعني قدرة العبد]

[1036] –ب/ج/د

[1037] : ب [مقدور]

ومدعى المعتزلة أن تلك القدرة لا بد أن يكون قبل الفعل وتتعلق به قبله، ويستحيل تعلقها به حال حدوثه، ثم اختلفوا في بقائها حال وجود الفعل فمنهم واجب بقائها، ومنهم من لم يوجب البقاء على ما في المواقف وشرحه.[1038]

فإن قيل: قال في المواقف أيضا قال الشيخ الأشعري وأصحابه: القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وهذا صريح في نفي سبق المثل المتجدد عندنا.[1039]

قلنا: ممنوع لجواز أن مراده أن القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبله لا مطلقا ونحن[1040] لا ننكر أن القدرة المتعلقة بوجد الفعل لا توجد قبله وبهذا ظهر ضعف ما قال بعض المتأخرين أن مدعى الشيخ الأشعري وأصحابه نفي المثل السابق على القدرة المقارنة للفعل. ومدعى المعتزلة تجويز المثل السابق عليها وأما على الثاني فبالنقض بقدرة الله تعالى أولا.

قلنا: لا يلزم من وجوده القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فيجوز أن يكون تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل دائرة على تعلقها.

فإن قيل: فعلى هذا يجوز أن يكون القدرة الحادثة قبل الفعل وتعلقها مع الفعل كالقدرة القديمة قلنا: هذا لا يرد على القائلين لعدم بقاء الأعراض وهم الأشاعرة.

أما جواب القائلين ببقائها وهم الماتريدية؛ فهو أن الأصل عدم تأخر تعلق القدرة عنها، وإنما تأخر في القدرة القديمة ضرورة أنه لو لم يتأخر عنها لزم حدوث القدرة القديمة أو قدم الحادث بخلاف القدرة الحادثة فإنها لو تعلقت وقت وجودها لا بعدها لم يلزم شيء من المحذورين فلم يجوز تأخر تعلقها عنها بل كانت وقت وجودها فلو كانت هي قبل الفعل لزم أن يكون الفعل مقدورا ممكنا قبل وقته،[1041] ثم نقول إنّ القول بكون القدرة قبل الفعل وتعلقها معه لا يتماشى على أصل المعتزلة أصلا؛ لأن أصلهم أن القدرة وتعلقها معا قبل الفعل ويستحيل

---

[1038] ج-

[1039] : ب/د [عند أهل السنة]

[1040] +ب/د [معاشر أهل السنة]

[1041] +ب/د [لوجود تعلقها معها لكنه غير مقدورين قبل وقته]

تعلقها بالفعل وقت حدوث الفعل، ولو كانت باقية حال حدوث الفعل لأن القائلين ببقائها منهم حال حدوث الفعل قائلون بامتناع تعلقها به حال حدوث؛ بل إنما يتعلقها قبله على ما في شرح المواقف وباطل.

ثانيا: وتحقيقه منع قوله إن وقوع الفعل في زمان قبل زمان وقوعه محال؛ وحاصله أنه إن أراد به أن وقوعه في زمان شرط كونه قبل زمان وقوعه فمسلم أنه محال لاستلزامه المحالين المذكورين.

لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم وحده حتى يلزم امتناعه فيه؛ بل منه ومن فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فكان المحال هو هذا المجموع دون وجود الفعل في ذلك الزمان وحده؛ بل هو ممكن في نفسه قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلا؛ بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به قبل حدوثه وإذا أراد به أن وقوعه في زمان قبل زمان وقوعه بدون اشتراط كون قبله محال؛ فممنوع لأنه يمكن أن يزول عن ذلك المتقدم وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل ويحصل وأنه ليس بمحال، ولا يستلزم شيئا من المحال فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه أيضا.

ونظير هذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه لاستلزامه كونه قائما وقاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه إذ يمكن لأن يعدم القيام ويوجد بدله القعود؛ قلنا: على أي وجه كان تعلق القدرة بالفعل في زمان قبل زمان قيامه وقوعه محال لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة؛ لأن المراد بالقدرة ههنا هي الحقيقية [أعني جملة ما يتوقف عليه][1042] ففي أي جزء من أجزاء الزمان وجدت تلك الجملة[1043] وتعلقت بالمعلول لا بد وأن يوجد فيها لامتناع التخلف لو تعلقت قبل زمان وقوعه لزم التخلف إذ لا وقوع له في ذلك الجزء بالفعل وكون وقوع الفعل ممكنا في نفسه قبل زمان وقوعه لا يجدي نفعا؛ بل جميع الممكنات كذلك وإنما تأخر وجوده إلى جزء معين من أجزاء الزمان لعدم تمام علته ففي أي جزء تمت وجد فيه لا قبله ولا بعده، وهي أي القدرة الحقيقية الحادثة التي كانت مع الفعل صالحة للضدين على البدل على ما روى عن أبي حنيفة حيث قال: في نسخ الفقه الأبسط "الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة بدل تلك المعصية"[1044]،

[1042] -ب/ج/د

[1043] : ب/د [القدرة]

[1044] الفقه الأبسط للإمام أبي حنيفة ص 102

واختاره جمهور الماتريدية[1045] ومعنى صلاحيتها للضدين على البدل أنه لا يجب وجود أحدهما عندها لدخول الاختيار فيها على ما سبق فيمكن أن تتخلف عنه وتتعلق بالضد الآخر له.

[خلافا][1046] للأشعري وجمهور أصحابه فإنهم قالوا: إنّ القدرة الحادثة لا تصلح للضدين ولا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو [مختلفين][1047] لا معا ولا بدلا؛ بل إنما تتعلق بمقدور واحد واستدلوا بأن ما نجده عند حدوث أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند حدوث الآخر، وبأنها لو كانت صالحة للضدين لزم اجتماعهما في الوجود لوجوب مقارنتهما بتلك القدرة المتعلقة بهما لما مر أنها مع الفعل.

[ولزم أيضا قدرة العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن واللازم باطل][1048] والجواب عن الأول أن الوجدان لا يكون حجة على الغير وعن الأخيرين أنه إنما يلزم ذلك أن لوجب الفعل عنده كيف وأن القدرة الحادثة لا يجب الفعل عندها بالاتفاق [لدخول الاختيار][1049] [1050] فيها.

**مطلب الخلاف في صلاح القدرة الحادثة للضدين:**

وقال الإمام الرازي[1051]: القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة للحيوانية ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء، وأنها قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير كلها ولا شكّ أنها تتعلق بالضدين معا؛ بل هي بالنسبة إلى مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر لاختلاف الشرائط؛ ولعل الأشعري القائل بكون القدرة مع الفعل وأنها لا تصلح للضدين أراد المعنى الثاني. والمعتزلي القائل: بكونها قبل الفعل وأنها تصلح للضدين أراد المعنى الأول انتهى.

فعلى هذا يكون النزاع في مسألتين بين الفريقين لفظيا وفيه بحث، أما أولا: فلأن القائلين بتعلقها بالضدين من [مشايخنا وأكثر مشايخ المعتزلة ومنهم ابن الراوند] [1052] إنما يقولون تعلقهما بهما بدلا لا معا.

---

[1045] +ب/ج/د [والمعتزلة]

[1046] –ب/ج/د

[1047] –ب/ج

[1048] –ج

[1049] –ج

[1050] +ب/د [والوجوب بالاختيار لا يمنع إمكان التخلف عنها]

[1051] انظر تفسير الرازي ج 31 ص 177

[1052] –ب/ج/د

والأشعري وأصحابه: ينكرون تعلقهما بهما مطلقا أي تعلقهما بدلا ومعا؛ فلا ينبغي ذكر قوله معا وأما ثانيا: فلأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الأشعري وأصحابه أصلا فكيف يصح أن يقال إنهم أرادوا بالقدرة والقوة المستجمعة لشرائط التأثير اللهم إلا أن يقال المراد بالتأثير ههنا ما يعم الكسب فيستقيم حينئذ.

## فصل في إرسال الرسل

الرسل: جمع رسول من الرسالة بمعنى السفارة بين الله وبين ذوي العقول من خليفة الله يريح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدين والدنيا " لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"[1053] [''وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ" [1054] وفي الشرع:][1055]

[إنسان بعثه الله تع إلى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب][1056] حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة؛

### مطلب الخلاف في أن إرسال الرسل واجب على الله أم لا:

وفيه إشارة إلى ما قاله مشايخ الماتريدية[1057]: من إرسال الرسل واجب عليه تعالى تفضلا بالنظر إلى حكمته لا بالنظر إلى ذاته على ما قاله المعتزلة.[1058] [فإن الكريم لا يأتي من الأفعال على ما هو فيه لوم وحسة البتة وإن كان متمكنا من فعله.][1059]

وقالت الأشاعرة[1060]: إن إرسال الرسل ليس بواجب أصلا؛ بل ممكن يستوي طرفاه بمجرد إرادته لا لرعاية المصلحة والحكمة.[1061]

---

[1053] سورة النساء 165.

[1054] سورة طه 134.

[1055] -ب/ج/د

[1056] -ج

[1057] الكفاية في الهداية للصابوني ص 175

[1058]+ ج/د [على أصلهم أن الأصلح واجب على الله تعالى]

[1059] -ب/ج/د

[1060] مقالات الشيخ أبي حسن الأشعري 180-181

[1061] +ب/د [وافترقت الفلاسفة فرقتين فرقة ينكرون النبوة مستدلين بأن البعثة يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالى لا غير ولا سبيل له إلى ذلك لجواز أن يكون الباعث له غيره من الجن مثلا والجواب عنه بوجهين أحدهما أنه يجوز أن ينصب له دليل من الباعث بعلم بذلك الدليل أن الباعث له الله تعالى لا غير ذلك بأن يظهر له معجزات ليس مثلها شأن مخلوق وثانيها أنه يجوز أن يخلق له علم ضروري بأن الباعث له هو الله تعالى وفرقة ثبتت النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرجوا به عن الكفر فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح نوع الإنسان لكونها سببا للخير العالم المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية ويرون أنها بكتبه وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لإنكارهم كونه مختارا أو موتها بنزول الملك بالوحي]

**وقد أرسل الله رسلا من البشر**

قيل: كلهم من العجم إلا خمسة محمد، وإسماعيل، وهود، وصالح، وشعيبا فإنهم من العرب. وغيرهم على قسمين: منهم سريانية: وهم نوح، ولوط، وإبراهيم، ويونس.

ومنهم عبرانية: وهم بنو إسرائيل وكان الوحي كلهم مناما إلا أولو العزم محمد، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ونوح على ما عند ابن عطية[1062] فإنه أوحي إليهم نوما ويقظة.

وعد صاحب الكشاف[1063] داود، وأيوب، ويعقوب، ويوسف، وإسحاق من أولي العزم فصاروا عشرة[1064] مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر بالنار والعقاب، ومبينين للناس ما يحتاجون اليه في الدين والدنيا مما لا يستقل العقل بمعرفته،[1065]

**وأيدهم بالمعجزات** جمع معجزة [وهي في الاصطلاح][1066] أمر يظهر بخلاف العادة على يدي من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجزهم عن الإتيان بمثله ويكون موافقا لدعواه ولا يكون مكذبا له ويكون مقارنا لدعواه لا متقدما عليه؛ لأن المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعوى لا يتصور حتى لو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل لا يدل على صدقه ويطالب به بعده فلو عجز عنه كان كاذبا، وأما نحو كلام عيسى عليه السلام في المهد، وتساقط الجني عليه من النخلة اليابسة، وشق بطن نبينا محمد عليه السلام، وغسل قلبه، وإظلال الغمامة، وتسليم الحجر والمدر عليه، فإنما هي كرامات وإرهاص للنبوة لا معجزة.

واختلفوا في نبوة الصغير؛ قيل: [واختاره الإمام الرازي[1067] ][1068] أنها يجوز ويقع؛ والبلوغ ليس بشرط في النبوة بدليل أن عيسى ويحيى عليهما السلام أرسلا صبيّين لقول عيسى عليه السلام "وَجَعَلَنِي نَبِيًّا"[1069] وقوله تعالى في يحيى "

---

[1062] انظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ت: عبد السلام عبد الشافي محمد دار الكتب العلمية – لبنان – 1413هـ. 1993م الطبعة: الأولى 426/4

[1063] انظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ) دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة: الثالثة – 1407 هـ 313/4

[1064] +ب/ج/د [وجعل البيضاوي إسماعيل والياس من أولو العزم أيضا فصار إثني عشر والذي ظهر من كلام البيضاوي أن معنى أولو العزم من له شرائع كبيرة]

[1065] +ب/د [كالرؤية والمعاد الجسماني مثلا]

[1066] –ب

[1067] انظر مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي 535/21.

[1068] –ب/ج/د

[1069] سورة مريم 30

وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا"[1070] ولأنه لا يمتنع من القادر المختار أي أن يخلق في الطفل ما هو من شرط النبوة من كمال العقل وغيره فعلى هذا يكون ما صدر عنهم معجزة لا إرهاصا.

والأكثرون على أن الصغير لا يكون نبيا وإن جاز عقلا، لأن كمال العقل عادة البلوغ، وأما قول عيسى عليه السلام "وَجَعَلَنِي نَبِيًّا"[1071] فكقول نبينا عليه السلام "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"[1072] وقوله تع " وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا"[1073] إخبار عما سيأتي، وأما لو تأخر عنه فإما أن يكون تأخره بزمان يسير معتاد مثله فيكون دالا على الصدق، وإما بزمان طويل مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل.

واتفقوا على أنه معجز دال على النبوة [لكن اختلفوا في وجه دلالته، فقيل: إخباره عن الغيب فحينئذ يكون المعجزة مقارنا للدعوى لكن لم يجب على الناس التصديق به ومتابعته فيما بين الأخبار وحصول الموعود به لأن حصول التصديق إنما يكون بعدد وقوع الموعود به.

وقيل: حصول الموعود به فحينئذ يكون المعجزة متأخرا عن الدعوى باعتبار كونه معجزا، والأصح هو الأول [والكلام في كيفية دلالتها على الصدق وقد مر في أول الكتاب][1074] أولهم آدم عليه السلام لقوله تعالى " يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ"[1075]

وما قيل إنّه إنما أمر ونهي قبل البعثة لأنه كان في الجنة ولا أمة ثمة حتى يكون نبيا لها فضعيف، لأنه لم يكن في زمانه نبي آخر فيكون ذلك الخطاب بالوحي إليه وحوا يكفيه وبه ورد السنة وانعقد الإجماع فإنكار نبوته كفر، وآخرهم محمد عليه السلام لما تواتر أنه ادّعى النبوة وأظهر المعجزة الدالة على صدقه كانشقاق القمر، وكلام الجمادات، والحيوانات العجم، وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل، ونبع الماء من بين أصابعه، وقواها القرآن المعجز عن إتيان أقصر سورة من سواه مع كمال بلاغة المنكرين.

فإن قيل: قد ورد في السنن نزول عيسى عليه السلام بعد نبينا[1076] قلنا: نعم؛ إلا أن نزوله ليس لنصب شرع جديد؛ بل لأنه خليفة لنبينا عليه السلام، فإن قيل: قد ثبت أنه يرفع الجزية، ويكسر الصليب، وإنما يدعى بالإسلام إذ

---

[1070] سورة مريم 12

[1071] سورة مريم 30

[1072] مسند أحمد بن حنبل ج ٤ / ٦٦، وفيه: (وآدم بين الروح والجسد). وفي كنز العمال، ج ١١، كتاب الفضائل، الفصل الثالث في فضائل متفرقة وفيه ذكر نسبه (صلى الله عليه (وآله) وسلم)، حديث ٣٢١١٥

[1073] سورة مريم 12

[1074] –ب/ج/د

[1075] سورة البقرة 35.

[1076] +ب/د [فكيف يكون آخرهم]

السيف والجزية من شريعتنا؛ قلنا: دفع الجزية، وكسر الصليب أيضا من شريعتنا، غايته أن أخذ الجزية، وإبقاء الصليب موقت بنزول عيسى عليه السلام، وبعد النزول لحكم هو الرفع والكسر؛ ثم الأصح أنه[1077] يصلي مع الناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل فإمامته أولى.[1078]

ولا حصر لعددهم فيما بينهما قوله تعالى " مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ"[1079] [ولأنه لا يؤمن في ذكر العددان يدخل فيهم من ليس منهم وأن يخرج منهم من هو منهم.][1080] وما روى في عددهم أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا [الرسل منهم ثلاث مائة وثلاثة عشر فمتكلم فيه عند أهل الحديث وبعد تسليم شرائط القبول فهو خبر آحاد لا يفيد القطع المعتبر في الاعتقاديات خصوص عند الإفضاء إلى مخالفة ظاهر الكتاب.][1081]

كلهم كانوا مبلغين لما أتوا به عن الله تعالى آمنين عن الجبانة والتلبيس على الخلق، صادقين في أقوالهم، وإلا لبطل دلالة المعجزة على صدقهم معصومين في أفعالهم.

اعلم أن أهل الملل والشرائع أجمعوا على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وسائر الأمور التبليغية؛ إذ لو جاز عليهم الكذب عقلا في هذه الأمور لبطل دلالة المعجزة وهو محال.[1082] وفي جواز صدوره عنهم في هذه الأمور على سبيل السهو والنسيان خلاف منعه الأستاذ[1083] واختاره

---

[1077] +ب/ج/د [عيسى]

[1078] +ب/ج/د [وقيل بالعكس وقيل يوم عيسى عليه السلام أولا إظهارا بأنه الإمام الأعظم ثم يقتدي بالمهدي في بقية الصلوات و المبعوث نبيا على رأس أربعين سنة لما رواه الترمذي عن مالك عن ربيعة عن أنس بن مالك أن الله تعالى بعث محمد عليه اللام على رأس أربعين سنة فأقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين وقال بعضهم أنه عليه السلام بعث على رأس ثلاث وأربعين سنة وقال في جامع الأصول وهذا هو الصحيح عند أهل العلم بالأثر والتاريخ واستدلوا عليه بما روي عن ابن عباس وسعيد بن المسيب أنه عليه السلام بعث على رأس ثلاث وأربعين وأجيب بوجهين أحدهما أن هذه رواية شاذة فلا يعارض الأولى وثانيهما حمل الرواية الأولى على بعثة النبوة والرواية على بعثة الرسالة فإن النبي عليه السلام بعث بالنبوة على رأس أربعين سنة فجاء جبرائيل باقرا باسم ربك وهو بغار حراء ثم فتر الوحي ثلاث سنين على ما جزم به ابن اسحق فقرن نبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين وعلمه بعض الكلمة ولم ينزل عليه القرآن على لسان اسرافيل عليه السلام فلما مضت ثلاث سنين نزل جبرائيل عليه السلام بيأيها المدثر قم فأنذر ثم انزل عليه القرآن عشرين سنة فكان زمان نبوته مقدما على رسالته]

[1079] سورة غافر 78

[1080]– ب/ج/د

[1081]– ب

[1082] : ب/ج/د [باطل]

[1083] سبق الحديث عنه

كثير من مشايخنا لدلالة المعجزة على صدقهم فيها وجوزه القاضي الباقلاني[1084] بناء على أن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما هم متذكرون له عامدون إليه.

وأما ما كان من النسيان، وفلتات اللسان فلا دلالة لها على صدقهم فيه؛ فلا يلزم من الكذب فيه نقص دلالتها وأما غير الكذب من الكفر وغيره من المعاصي فهم معصومون عن الكفر بالإجماع قبل النبوة وبعده إلا عند فرقة من الخوارج والشيعة فإنهم جوزوا إظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك وذلك باطل لإفضائه إلى إخفاء الدعوة بالكليّة إذ أولى الوقت بالبقية وقت الدعوة.

وأما غير الكفر من المعاصي فإما كبائر أو صغائر؛ أما صدور الكبائر عمدا فمنعه الجمهور غير الحشوية سمعا، وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين، ومنعه المعتزلة عقلا لأن صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم في القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم.

وأما صدورها سهوا أو خطأ في التأويل فجوّزه الأكثرون، والمختار عدم جوازه، وأما صدور الصغائر عمدا فجوزها الجمهور غير الجبائي وأما سهوا فهو جائز باتفاق الأكثرين بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه إلا الصغائر الحسية كسرقة حبة أو لقمة، فإنها لا يجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا لإفضائه إلى دناءتهم المفضية إلى النفرة عنهم هذا كله بعد الوحي.

وأما قبله فقال أكثر مشايخنا وبعض المعتزلة لا يمتنع صدور الكبيرة ولا الصغيرة عنهم إذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا سبيل للعقل إليه ولا دليل سمعي على امتناعه، وقال بعض أصحابنا وأكثر المعتزلة والحق منع ما يوجب النفرة عنهم، ولو قيل: الوحي كعهر الأمهات وفجور الآباء والصغائر الحسية[1085] إذا عرفت هذا مما نقل عليهم مما يشعر بكذب

---

[1084] انظر التقريب والإرشاد (الصغير) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: 403 هـ) د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد مؤسسة الرسالة الطبعة: الثانية، 1418 هـ - 1998 م 438/1-439

[1085] +ب/ج/د [ولذا قال الإمام الرازي أن آباء الأنبياء عليهم لسلام ما كانوا كفارا لأنه يوجب النفرة عنهم واعترض عليه بأنه والد إبراهيم عليه السلام وكان كافرا وأجيب بأنا لا نسلم أنه أبوه بل عمه ولو سلم أنه أبوه على ما هو ظاهر نص القرآن ولا نسلم أنه مات على الكفر ومراد الإمام أنهم ما ماتوا على الكفر ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على أن كفر الآباء يوجب النفرة والتحقيق أنه ليس مما يوجب النفرة لأنه تدين على دينه فلا يكون مقضيا إلى النفرة كيف وقد تكلموا في أبو نبينا عليه السلام روي الطبراني وأبو حفص وغيرها بسندهم عن عائشة "أن النبي عليه السلام قال أحيا لي أمتي فآمنت بي ثم ردها" وقال السهيلي والخطيب وقال ابن كثير أنه حديث منكر جدا وسنده مجهول وقال ابن دحية هدا الحديث الموضوع يرده القرآن والإجماع وقد جزم بعض العلماء أن أبو النبي عليه السلام وليسا في النار متمسكين بالحديث المذكور وتعقبه بعضهم بأن الإيمان بعد الموت لا ينفع أصلا وأجاب عنه القرطبي في التذكرة بأن فضائله عليه السلام وخصائصه لم يزل تتوالى وتتابع إلى حين مماته فيكون هذا من خصائصه أيضا وليس إحياؤها وإماتتها ممتنعا عقلا ولا شرعا فيكون ذلك زيادة في كرامته وقد تمسك القائلون بنجاتهما بأنهما ماتا قبل البعثة في زمن الفترة ولا تعذيب قبلها بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا مسلك خاص للأشعري وقد تقدم تفصيله وقال بعض العلماء الأولى كف اللسان عن هذه المسألة هذا فلو كان كفر الآباء يوجب النفرة لما تكلموا فيه بل يحكمون بنجاتهما وإيمانهما ] = (+ب ثم اعلم أن الراجح عندي هو القول الأخير أعني كف اللسان لأن النزاع ههنا ليس في جواز إحيائهما وإيمانهما بل في وقوعهما بالفعل

أو معصية فما كان بطريق الآحاد فمردود [لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعصية إلى الأنبياء][1086] وما ثبت تواترا فما دام له محل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على ما قبل النبوة أو من قبل ترك الأولى ومن صغائر صدرت سهوا ولا ينافيهما تسميته ذنبا كما في قوله تع " لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ" [1087] ولا الاستغفار عنه، ولا الاعتراف بكونه ظلما كما في قصة آدم لجواز كل من التسمية، والاستغفار، والاعتراف لعظم ما صدر عنهم بالنسبة إليهم لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين [ وهم لا يحتملون لأنه من تسلط الشيطان وهم بُرْئ منه، وما نقل أن آدم عليه السلام احتلم وأنزل منيه على التراب وتأسف منه وخلق الله تعالى منه يأجوج ومأجوج فهو ضعيف على ما في محله وبغضهم واستخفافهم كفر لاستلزامه عداوة من يحب الله ويرضاه وهو يفضي إلى تكذيب الله تعالى وجزاء سبهم قتل لا تقبل توبته في الدنيا؛ بل يقتل حدا لأنه حق العبد فلا يسقط بالتوبة بخلاف ما إذا سبّ الله ثم تاب فإنه حق الله فيسقط بالتوبة هذا فيما ثبت نبوته بالإجماع بخلافه فيما اختلف في نبوته كخضر واسكندر صاحب خضر وذا الكفل ومريم][1088] [1089]

## فصل ولله تعالى ملائكة

وهم رسل الله تعالى إلى أنبيائه [واختلف في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات قائمة بأنفسها عند أكثر المسلمين إلى أنها][1090] أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال،[1091] لأن الرسل يرونهم كذلك بخلاف الجن فإنهم أجسام لطيفة هوائية يتشكّل بأشكال مختلفة منهم الكافر ومنهم المؤمن.[1092] والشياطين أجسام[1093] نارية شأنها إلقاء الناس في الفساد. ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع ليس المراد الحصر [فيما ذكر][1094] لما روي أنه عليه السلام رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ست مائة جناح لا يعصون الله ما

---

ولا دليل على وقوعهما إذ لا يساغ للفعل في وقوعهما بل لا بد فيه من الخبر الصادق لأنه من المدلولات السمعية القية ولم يوجد ذلك لأن ما روي في هذا الباب لم يقدر شيئا من العلم لأنه مجروح عند أرباب الجرح كما عرفت)

[1086]– ب/ج/د

[1087] سورة الفتح 2.

[1088] –ب/ج/د

[1089] +ب/د [ثم الجمهور على أن لا نبوة للنساء قال القاضي زكريا بالإجماع على عدم نبوة النساء لكن نقل عن الأشعري نبوة ست منهن حواء وسارة وأم موسى وهاجر وآمة ومريم وقال القرطبي الصحيح أن مريم نبية]

[1090] –ب/ج/د

[1091] +ب/د[الشاقة]

[1092] +ب/د [كذا قيل وفيه نظر لأنه ثبت نصا أن الشيطان كان من الجن وقد قال لله خلقتني من نار]

[1093] +ب/د [لطيفة]

[1094] –ب/ج/د

أمرهم [فيما مضى][1095] ويفعلون ما يؤمرون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في أن هذه العمومات تفيد الظن المعتبر.

وما يقال: إنّه لا عبرة بالظنيات[1096] في الاعتقاديات فإن أريد أنه [لا] [1097]يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا نزاع [فيه][1098] وإذا أريد أنه لا يحصل منه غلبة الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان، والظن الغالب يكفي [لنا][1099] في اعتقاد عصمتهم وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم " أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء"[1100] لم يكن على سبيل الاعتراض على الله تعالى في خلقه حتى يكون معصية؛ بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها واستكشافها ونسبة الإفساد والسفك إلى آدم عليه السلام ليس على سبيل الغيبة له؛ بل لما ذكرناه لأن الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد و آدم لم يخلق في ذلك الوقت وقولهم " وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ "[1101] ليس على سبيل التزكية وإظهار التعجب[1102] بل لتتمة تقرير شبهتهم.

وأما إبليس فالأكثرون[1103] على أنه ليس من الملائكة؛ بل كان من الجن نشأ بين الملائكة وكان مغمورا بينهم ففسق عن أمر ربه على ما دل قوله تعالى " إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ"[1104] [وما روي عن ابن عباس أن من الملائكة يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس.][1105]

فإن قيل: كيف يصح الاستثناء في قوله تعالى " وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ"[1106] قلنا: لما نشأ بينهم واتصف بصفاتهم في باب العبادة ومغمورا بينهم في الألفة غلب صفة عبادته وملكيته على صفات جنيته فَعُدّ من الملائكة فاستثني منهم.

أو غلب جنس الملائكة عليه تغليب الجنس الكثير الأفراد على فرد من غير هذا الجنس المغمور بينهم بأن يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعلى التقدير من التغليب يصح الاستثناء فحينئذ يكون الأمر بالسجدة في الآية

---

[1095] -ب/ج/د
[1096] : ب/د [بالظن]
[1097]- ب
[1098] -ب/ج
[1099] -ب/ ج/د
[1100] سورة البقرة 30
[1101] سورة البقرة 30
[1102] : ب/د [العجب]
[1103] : ب/د [فلأكثر]
[1104] سورة الكهف 50
[1105]- ب/ج/د
[1106] سورة الكهف 50

لجماعة فيهم إبليس فيتناوله الأمر فترتب لزوم الفسق لمخالفة أمر ربه.[1107] وأما ما اشتهر من قصة هاروت وماروت فغير معقول؛ بل الحق أنهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة أصلا، وتعذيبهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الذلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر، ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر؛ بل في اعتقاده وفد ذكر ابن تيمية أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا أمورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث هذين هذا الملكين ليعلمان الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة.

وقيل: إنهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة ملِكين بالكسر. [وما يقال إنهما ملكان من أعظم الملائكة فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك، والقتل، والزنا، والشرب فوقعا في كل ما نهيا عنه فعذبهما الله تعالى فباطل لا أصل له.][1108] ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة إذ لم يرد به نقل ولا دل عليه عقل فيجب نفيه.[1109]

**مطلب مهم نبينا أفضل من الكل**:

ونبينا أفضل من الكل من الملائكة، والإنس، والجن، من كل فرد منهم، ومن المجموع من حيث المجموع[1110] ويدل عليه قولهم محمد أفضل من الجميع، ومن الكل من جميع المخلوقات إلى غير ذلك. فإن المفضل عليه المجرور بمن هو المجموع من حيث المجموع على ما صرح به الرضي وأن لفظ الجميع المضاف إلى المعرفة يفيد الاستغراق الشمولي، وقال في شرح المواهب[1111] ["قال التفتازاني أجمع المسلمون على أن أفضل الرسل محمد عليه السلام فيكون أفضل

---

[1107] +ب/ج/د [هذا على تقدير كون الاستثناء متصلا كما هو الأصل في الاستثناء وأما جعله منقطعا كما جوزه صاحب الكشاف فلا حاجة إلى هذا الجواب]

[1108] –ب/ج/د

[1109] +ب [على ما هو الأصل ثم شرع لبيان الأفضلية بين الأنبياء والملائكة فقال]

[1110] +ب/ج/د [على ما صرح به بعض الحواشي عند تفسير قوله تعالى "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض"]

[1111] +ج/د [اللدنية]

منهم"[1112] ويحكى][1113] [1114] أن هذه المسألة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فأفتى فيها بأنه عليه الصلاة والسلام كان أفضل من كل واحد منهم لأنه أفضل من جميعهم.[1115]

والدليل على أفضلية نبينا عليه السلام من الكل قوله تعالى "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"[1116] وقوله تعالى "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"[1117] لأن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك يقتضي كمال نبيهم، وأفضليته على غيره، ولأنه مبعوث إلى الثقلين [بل؛ إلى جميع المخلوقات.][1118]

وأنه خاتم الأنبياء وأن معجزته باقية إلى يوم الدين، وأن شريعته ناسخة لسائر الشرائع إلى غير ذلك من خصائصه.[1119] [1120] [واختلفوا فيما عداه أي ما عداه محمد عليه السلام إذ لا خلاف في أفضلية محمد عليه السلام من الجميع فقال: المحققون من أصحابنا][1121] [أن رسل البشر غير محمد عليه السلام أفضل][1122] من رسل الملائكة كجبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل [وكونهم أفضل من غير رسلهم علم بطريق الأولى.][1123]

---

[1112] انظر شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى: 1122هـ) دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى 1417هـ-1996م 280/8-281.

[1113]- ب/ج/د

[1114] +د [نقلا عن التفتنازي]

[1115] +ب/ج/د [فتمالى جماعة من علماء عصره على تكفيره وقدمنا الجواب عنه في الديباجة هذا في تفضيل نبينا عليه السلام وهل يجب تفضيل على بعضهم على بعض على التعيين غير نبينا فعن البيضاوي أن قوله تعالى "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض" دليل على أن الأنبياء متفاوتة الأقدام وأنه يجوز تفضيل بعضهم على بعض لكن بقاطع لأن اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل انتهى واعترض عليه بأن دلالة هذه الآية على جواز تفضيل بعضهم على بعض مسلم لكن دلالتها على أن التفضيل ينبغي أن يكون بقاطع ممنوع وما ذكره بقوله لأن اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل لا يثبت دلالة الآية على ذلك وهل يثبت أن التفصيل يجب أن بقاطع قيل لا يبت أيضا لأن عدم اعتبار الظن فيما يتعلق بالأصول والعقائد معناه أنه لا يكفي الظن في سقوط ما وجب اعتقاده عن الذمة وليس تفضيل بعض على بعض على التعيين مسألة أعدها اعتقادية حتى يقال لا يكفي فيه الظن وعدم كفاية الظن لا يدل على عدم جواز التفضيل بالظن وكون المفضل آثما هكذا ذكره مولانا عصام الدين قلت الحق أن اعتقاد وأفضلية بعضهم على بعض على التعيين يجب علينا أن وجد دليل قاطع وإلا فلا لأنه مما يتعلق بالاعتقاد ولكن وجود القاطع ممنوع]

[1116] سورة آل عمران 110

[1117] سورة البقرة 143

[1118] –ج/د

[1119] +د [الظاهرة والباطنة]

[1120] +ب/ج/د [حتى قال الهيثمي في شرح الشمائل اعلم أن من تمام الإيمان بنبينا اعتقاد أنه لم يجتمع في بدن أدنى من المحاسن الظاهرة ما اجتمع في بدنه عليه السلام لأن المحاسن الظاهرة آيات على المحاسن الباطنة والأخلاق الزكية ولا أكمل من النبي عليه السلام ولا مسالة في هذا المدلول فكذلك في الدال وقال القرطبي أنه لم يظهر تمام حسنه عليه السلام وإلا لما طافت أعين الصحابة بالنظر إليه]

[1121] –ب/ج/د

[1122] –ب

[1123]- ب/ج/د

ورسل الملائكة أفضل **من** عوام البشر أي غير الرسل والأنبياء.

وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة أي غير الرسل منهم، واستدلوا على الأول؛[1124] بوجوه:

الأول: قوله تعالى " وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ" [1125] أمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم بخلاف عكسه؛ فإن قيل: لا نسلم أن المراد بالسجود ههنا سجود تعظيم لآدم عليه السلام لجواز أن يكون سجودهم لله تعالى، وآدم كان كالقبلة لهم أو سببا لوجوبه كالوقت للصلاة بناء على أن يراد بالسجود المعنى الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة لله تعالى لأنه مختص لله تعالى وعلى تقدير كونه لآدم عليه السلام بناء على أن يراد به المعنى اللغوي يجوز أن يكون عُرْفَهُم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا؛[1126] [فلا يكون غاية في التواضع.][1127]

وأيضا يجوز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي؛ فلا يدل على تفضيل آدم عليه السلام عليهم في هذه الاحتمالات؛ قلنا: إنّ قوله تعالى " قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ"[1128] أنا خير منه يدل على أن سجوده تعظيم وتكريم ويدل عليه أيضا سوق الآية.[1129]

[الثاني:][1130] قوله تعالى " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[1131] لأن العالم أفضل.[1132]

الثالث: أن للبشر عوائق عن العبادة وليس للملائكة شيء من العوائق لأن عبادتهم خلقية ولا شك أن العبادة مع العوائق أفضل لقوله عليه السلام "أفضل الأعمال أحمزها."[1133]والنزاع والأفضلية بمعنى أكثر ثوابا[1134] [وعلى الثاني

---

[1124] +ب [والثالث]

[1125] سورة البقرة 34

[1126] +ب/د [تحته وإكراما لآدم عليه السلام لا عبادة له]

[1127] –ب

[1128] سورة الإسراء 62

[1129] +ب/ج/د [واستدلوا أيضا بقوله]

[1130] –ب/ج/د

[1131] سورة البقرة 31

[1132] +ب/ج/د [من غيره واستدلوا على الثاني بالإجماع وعلى]

[1133] حَدِيث: أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا، قال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يروى في شيء من الكتب الستة، انتهى، وهو منسوب في النهاية – لابن الأثير– لابن عباس انظر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ) محمد عثمان الخشت دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985م ص 137

[1134] +ب/د [وأما يلزم من تفضيله كل فرد منهم على الملائكة ولو سلم لا المراد كونهم أفضل على تقرير أعمالهم الصالحة]

بالإجماع][1135] هذا هو المشهور [بين مشايخنا لكن البلقيني في منهج الأصليين][1136] والمختار عند الحنفية: أن خواص البشر وهم المرسلون أفضل من جملة الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من الأنبياء غير المرسلين، والأنبياء غير المرسلين أفضل من غير الخواص من الملائكة.

ومنهم من وقف في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة انتهى. فظهر منه أن لهم مسلكين على ما يشعر به قوله والمختار. وقال جمهور الأشاعرة: إنّ الأنبياء كلهم أفضل من الملائكة [مطلقا][1137] علوية أو سفلية[1138] وقال بعضهم: إنّ الملائكة مطلقا أفضل من عوام البشر، والعلوية منهم أفضل من عوام البشر الأنبياء؛[1139] مستدلين بقوله تعالى " وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ"[1140] وبقوله تعالى "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ"[1141] وبأن الملائكة روحانيات مجردة [في ذاتها مبراة][1142] عن ظلمة المادة، والشهوة، والغضب، ومتصفة بالكمالات العلمية بالفعل وقادرة على التشكلات المختلفة والأعمال الشاقة مطلعة على أسرار الغيب وعباداتهم دائمة؛ والجواب عن الأول: أن ذلك إنما يدل على المفضيلة لا على الأفضلية ولو سلم فإنما يدل على أن أفضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته لا على من ليس كذلك سيما الأنبياء. وعن الثاني: بأن جميع ذلك لا يمنع كون الأنبياء أفضل بمعنى أكثر ثوابا [على ما هو الحق ثم اختلفوا في أفضلية الرسل من البشر والملائكة بعد نبينا محمد عليه السلام قيل: نوح. وقيل: موسى. وقيل: عيسى. وقيل: إبراهيم. ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء، ثم هم فيما بينهم متفاضل على حسب درجاتهم.

وفي رسل الملائكة قيل: جبرائيل. وقيل: إسرافيل. وقيل: ميكائيل، ثم بقيتهم.][1143]

---

[1135] ـب/ج/د

[1136] ـب

[1137] ـب

[1138] +ب/د [لما ذكرناه من الوجوه الثلاثة]

[1139] +ب/ج/د [رسلهم أي رسل الملائكة أفضل من الأنبياء]

[1140] سورة النساء 49

[1141] سورة النحل 26-27.

[1142] ـب

[1143] ـب/ج/د

**مطلب الخلاف بكون نبينا محمد متعبدا قبل البعثة بشرع من قبله:**

ولم يكن نبينا محمد عليه السلام متعبدا[1144] بشرع قبله مطلقا أي لا قبل البعثة ولا بعدها [على ما عليه جمهور الماتريدية][1145] أما الأول: فلأنه لو كان لنقل [إلينا][1146] ولما أمكن كتمه [وسره ولافتخر به أهل ذلك الشريعة ولم يكن شيء من ذلك، وما لا دليل عليه يجب نفيه؛ بل الله تعالى أراه الحق وهداه في كل أموره إلى وقت بعثته.] [1147]

وأما الثاني: فلأن نبينا عليه السلام أصل في الشرائع كلها لا يكون تابعا[1148] [أما اللازم فظني، وأما الملزوم فلأن شريعته عامة للناس كلها مقدمها ومؤخرها والرسل المتقدم نواب عنه لقوله تعالى:" وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ."[1149] فإن من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخر في وجوب إتباعه ولإشارة قوله تعالى " ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا"[1150] فإنه أشار إلى أن شرائع من قبلنا إنما يلزمنا على أنها شريعة إلا أنها بقيت شرائع لهم، فإن الميراث ينتقل من المورث إلى ملك الوارث ويخرج من المورث بالكلية فما ثبت بالكتاب أو السنة أنه من شريعة من قبلنا فيلزمنا العمل به على أنه شريعة لنبينا مالم يظهر ناسخه.][1151] خلافا للأشاعرة :[في كل من المسألتين أما في الأول فلأن أكثرهم][1152] قالوا إنّ نبينا عليه السلام كان متعبدا قبل البعثة[1153] بشرع من قبله [ثم اختلفوا فيه؛ قيل: بشرع نوح، وقيل بشرع إبراهيم، وقيل بشرع موسى، وقيل بشرع عيسى، وتوقف فيه بعضهم كالغزالي[1154] وإمام الحرمين.[1155]

---

[1144] : ب [مقيدا]

[1145] -ب/ج

[1146] -ب/د

[1147] -ب/ج/د

[1148] +ب/د [للغير]

[1149] سورة آل عمران 81

[1150] سورة فاطر 32

[1151] -ب/د

[1152] -ب/ج/د

[1153] +ب/د [وبعدها]

[1154] انظر المستصفى أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) ت محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م ص 165

[1155] انظر البرهان في أصول الفقه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ) صلاح بن محمد بن عويضة دار الكتب العلمية بيروت – لبنان الطبعة: الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 1/189-190

والجواب: أنه لا دليل لهم فيه وما لا دليل فيه يجب نفيه وأما في الثاني فلأنهم][1156] قالوا إن شريعة من قبلنا يلزمنا العمل بها على أنها شريعة لصاحبها من الأنبياء ما لم يظهر ناسخ لأن شريعة كل نبي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة ما لم يظهر ناسخه لقوله تعالى "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ"[1157].

**والهدى**[1158] اسم يقع على الإيمان والشريعة، قلنا: معنى الاقتداء الأخذ بالهدى لا على كونها شريعة لهم بل على كونها شريعة لك.

**ولله تعالى كتب**: وهي مائة وأربعة عشر التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، وما عداها صحف أنزلها على أنبيائه [اختلفوا في معنى الإنزال؛ قيل: إنّه عبارة عن إظهار والقراءة، وقيل: إنّ الله تعالى ألهم كلامه جبرائيل][1159] [1160] أداه في الأرض على ما فهمه[1161] إلى الأنبياء إما بانخلاعه عن صورته الأصلية إلى الصورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه، وإما بانخلاع النبي عليه السلام عن صورته إلى صورة الملكية ويأخذه من جبرائيل عليه السلام.

[ثم اختلفوا في المنزل أيضا قيل: إنّه اللفظ والمعنى جميعا، وقيل: إنّه المعنى خاصة واللفظ من الرسول، وقيل: إنّه المعنى أيضا لكن اللفظ من جبرائيل عليه السلام][1162] وبين فيها ما يحتاج إليه الناس في الدين والدنيا لئلا يكون لهم على الله حجة بعد الرسل.

وأنزل على نبينا عليه السلام القرآن، وعلى موسى التوراة، وعلى عيسى الإنجيل، وعلى داوود الزبور، وعلى شيث خمسين صحائف، وعلى إدريس ثلاثين صحائف، وعلى إبراهيم عشرين صحائف، وعلى آدم عشر صحايف معجزة له، [واختلفوا في وجه إعجازه قيل: إنّه الصرفة، وقيل: نظمه الغريب المخالف لما عليه بلغاء العرب، وقيل: سلامة عن الاختلاف والتناقض، وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم، وقيل: إخباره عن الغيب إلى غير ذلك من الأقوال.] [1163] والحق ما عليه جمهور أهل السنة من إعجازه العلمي وفصاحته العظمى [حتى عجزوا عن إتيان مثل أقصر سورة من سوره.][1164]

---

[1156] -ب/ج/د

[1157] سورة الأنعام 90

[1158] +ب/د [أو على أنها طريقة العقل والسمع وهو الظاهر لأن الواجب على كل أحد اتباع الدليل من العقل والسمع ولا يجوز له التقليد سيما للأنبياء عليهم السلام أو المراد بالهدى الإيمان]: [+ ج/د أو المراد بالهدى الإيمان]

[1159] -ب

[1160] +ب/ج/د [وهو في السماء وعلمه قرآنه ثم إن جبريل عليه السلام]

[1161] +ب/د [وتعلمه]

[1162] -ب/ج/د

[1163] -ب

[1164] -ب/ج/د

**والمعراج**[1165] [1166] [يقظة بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله من العلى حق؛ إلا أن الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب][1167] لقوله تع "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى"[1168]

[والعروج: من المسجد الأقصى إلى السماء ثابت بالخبر المشهور، ثم إلى ما شاء الله من العلى من الجنة والعرش أو ما فوق العرش أو أطراف العالم ثابت بخبر الواحد.[1169]][1170] [وقولنا يقظة رد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية بن سفيان، وقولنا بجسمه رد على ما زعم أنه كان للروح فقط محتجا بما روي عن عائشة قالت ما فُقِدَ جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج، وقولنا إلى السماء رد على من زعم أنه كان إلى بيت المقدس فقط، وقولنا ثم إلى ما شاء الله إشارة إلى الخلاف المذكور في العلى.][1171]

[واختلفوا في هذا الإسراء هل هو إسراء واحد في ليلة واحدة يقظة أو مناما أو إسراءان كل واحد في ليلة مرة بروحه وبدنه يقظة ومرة مناما واحتج القائلون بأنه رؤيا منام بقوله تعالى:" وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ"[1172] لأن الرؤيا مصدر الحلمية ومصدر البصيرة هو الرؤيا وأجيب بمنع الفرق بينهما بل كلاهما واحد كالقربا والقربة وإذا قال ابن عباس في تفسير الآية: "هي رؤيا عين أراها صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به." فإن قيل قد ثبت أن عائشة رضي الله عنها قالت ما فقد جسده الشريف وهو ظاهر في رؤيا منام لا رؤية عين."[1173] أجيب بأن معناه ما حضر جسده عن روحه بل مع روحه وأسر جسده مع روحه وأصح القائلون بأنه بالجسد يقظة كما تلوناه لأن الأصل في الأفعال الخارجة أن تحمل على اليقظة حتى يدل دليل على خلافه وبأن ذلك لو كان مناما لما كانت فتنة للناس إذ لا استبعاد فيه لأن العقل لا يبعده وقال النووي "كان الإسراء به عليه السلام مرتين مرة في المنام ومرة في

---

[1165] : ب [والمعراج أي إسراء نبينا عليه السلام ليلا كما دل عليه]

[1166] +د [أي معراج نبينا عله السلام]

[1167] –ب

[1168] سورة الإسراء 1

[1169] +ج/د [هذا مذهب أهل الحق وقيل كان المعراج في المنام وقيل للروح فقط وقيل إلى المسجد الأقصى فقط]

[1170] –ب

[1171] – ب/ج/د

[1172] سورة الإسراء 60

[1173] انظر الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) ت أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية – القاهرة الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م 10-282

اليقظة"[1174] وقال السهيلي: "إنّ مرة النوم توطئة له عليه السلام لمرة اليقظة لأن حال النوم أسهل"[1175] وقال في الجواب الحق إنّه إسراء واحد بروحه وجسده يقظة عند جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ولا ينبغي العدول عنه إذ ليس في العقل ما يحيله ولذا قلنا يقظة بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى لما تلوناه وبيناه. وقالوا هذا الإسراء من خواص نبينا عليه السلام ولم يقع لسائر الأنبياء ثم إلى السماء كما روي في الصحيحين من الخبر المشهور ثم إلى ما شاء الله إلى العلى قالوا المعارج ليلة الإسراء عشرة سبع إلى السموات السبع والثامن إلى سدرة المنتهى والتاسع إلى المستوى الذي سمع فيه صرير الأقلام في تصاريف الأقدار والعاشر إلى العرش والزخرف والرؤيا وسماع الخطاب][1176] [1177] [1178]

## فصل عذاب القبر:

للكافرين والمنافقين ولبعض عصاة المؤمنين [من هذه الأمة والأمم السابقة، خَصَّ البعض لأن][1179] من المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه؛ فلا يعذب وقد ورد في الصحيح [من لا يسأل في قبره فإنه لا يعذب في قبره.[1180]][1181]

وتنعيم أهل الطاعة [من هذه الأمة والأمم السابقة في القبر][1182] بأن يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الميت أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم[1183] بدون الحياة محال. وإن جوَّزه الصالحية والكرامية [فلا بد له من الحياة][1184] لكنهم توقفوا[1185] في[1186] إعادة الروح في القبر في البدن؛ لأن التعذيب والتنعيم لا

---

[1174] انظر فَتَّاوَى الإمام النَّوَوِي المسمَّاةِ: "بالمسَائِل المنْثورَةِ" أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) ترتيبُ: تلميذه الشيخ عَلَاء الدِّين بن العَطَّار تحقِيق وتعلِيق: محمَّد الحجار الناشر: دَارُ البشائرِ الإسلاميَّة للطبَاعَة وَالنشرَ والتوزيع، بَيروت – لبنان الطبعة: السَادسَة، 1417 هـ - 1996 م ص 36-37

[1175] انظر الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى: 581هـ) عمر عبد السلام السلامي دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م 258/3

[1176] –ج/د

[1177] +د [إلا أن الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب ومن المسجد الأقصى إلى السماء ثابت بالخبر المشهور ثم إلى ما شاء الله ثابت بخبر الواحد]

[1178] – أ

[1179] –ب/د

[1180] للقرطبي"الفتاوى الفقهية الكبرى (2/30)

[1181] –ب/ج/د

[1182] –ب/ج/د

[1183] +ب/ج/د [لأن التعذيب والتنعيم]

[1184] –ب

[1185] : ج/د [اختلفوا]

[1186] +ج/د [لزوم]

يتوقف على إعادة الروح وإنما يتوقف على نوع من الحياة بإعادة الروح أولا. سواء أعيدت الروح أو لا لإمكان نوع من الحياة بدون الروح فذهب أكثر الماتريدية[1187] الى لزوم الإعادة والأشعري[1188] وأصحابه الى عدم لزوم الإعادة فإن قيل: إنّ الأصح [من الأقوال وما عليه الأكثر] [1189]أن التعذيب والتنعيم على البدن والروح معا؛ فكيف يصح هذا القول بدون إعادة الروح [في البدن ]؟[1190] قلنا: لا منع عقلا و لا نقلا عن تعذيب البدن وتنعيمه بخلق نوع من الحياة فيه بدون إعادة الروح وتعذيب الروح وتنعيمها مجردا عن البدن لعلاقتها السابقة بالبدن المعذب أو المنعم وهذا ظاهر على القول بتجرد النفس[1191]

وأما على القول بأنها عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب أو أجسام لطيفة سارية في البدن، والأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره؛ فكل من التعذيب، والتنعيم، والسؤال للبدن والروح معا؛ بلا تفرق أحدهما عن الآخر أصلا.

فإن قيل: إن أحوال القبر من التعذيب والتنعيم إلى قيام الساعة لا ينتظم إلا ببقاء ما يعذب وينعم من الروح والبدن وبعد الموت كيف يتصور بقاؤهما؛ قلنا: بقاء الروح على القول بتجرد النفس ظاهر [وأما على القول بأنها الأجزاء اللطيفة السارية في البدن والأجزاء الأصلية أو الجزء الذي لا يتجزأ في القلب][1192] [1193]فلعل الله يستحفظها بعد خراب البدن.

وكذا البدن على القول بأنه يعذب وينعم لعل الله يستحفظها وإن تفرقت أعضاؤه، وتفتت أجزاؤه، وانعدمت تركيبه بما يعلمه الله تعالى ويريده حق لقوله تعالى " النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّاۚ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ[1194] ولما روي في الصحيحين أنه عليه السلام قال: "إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن الجنة وإن كان من أهل النار فمن النار."[1195] [إلى غير ذلك من الكتاب والسنة

---

[1187] الكفاية والهداية ص 371-372

[1188] المواقف للإيجي جزء الثالث ص 518

[1189] –ب/د

[1190] –ب

[1191] +ب/ج/د [أي الروح]

[1192] –ب/ج/د

[1193] +ب/ج/د [ما على باقي الأقوال]

[1194] سورة غافر 46

[1195] صحيح البخاري (1379) صحيح مسلم (7313)

الدالة على التعذيب والتنعيم في القبر] [1196]وقد اختلف فيها: فأنكرها قوم بالكلية، وأثبتها آخرون ثم اختلف فيها المثبتون: فمنهم من أثبت التعذيب وأنكر الإحياء في القبر وهو خلاف العقل.

ومنهم: من لم يثبت التعذيب بالفعل؛ بل قال يجمع الآلام في جسده فإذا حشر أحس بها دفعة وهذا إنكار لعذاب القبر في الحقيقة؛ فلا يعتد به، ومنهم من قال بإحيائه لكن من غير إعادة الروح. ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح في الجسد ولا يلزم أن يرى أثر الحياة من الحركة وغيرها حتى أن المأكول في بطن الآكل يُحيي ويُسأل ويُعذب ويُنعم ولا نعلمه ولا يستبعد ذلك لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب والتنعيم. فقال الإمام الغزالي: واعلم أن لك ثلاث مقامات في تصديق أمثال هذا:

أحدها: أن يصدق بأن الجنة مثلا موجود تلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك فإن هذه العين لا تصلح بمشاهدة تلك الأمور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو عالم الملكوت [ألا ترى أن الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدون ويؤمنون بأن النبي عليه يشاهده.] [1197]

وثانيها: أن يتذكر أمرا النائم فإنه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح من ذلك ويعرق جبينه وقد يترنح عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى كاليقظان وهو يشاهده وأنت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد وإذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل أو يشاهد.

وثالثها: أن يعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم؛ بل الذي يلقاك منها وهو السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم لكان ذلك العذاب قد يعرف وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي اليه في العادة والأخلاق الذميمة والصفات المهلكة ينقلب إلى مؤذيات في النفس ومؤلمات عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات. [1198]

[واختلفوا في اختيار هذه المقامات منهم من اختار الأول، ومنهم من اختار الثاني، ومنهم من اختار الثالث. والحق أنّ ذلك في حيز الإمكان لأن الفاعل مختار، والقدرة عامة، والمقامات ممكنة، والمحل قابل فلا منع في شيء منها فرب عبد يعاقب بنوع منها، وعبد بنوعين، وعبد بأنواعها الثلاثة. ومن أنواع عذاب القبر أيضا ضغطة أي التقاء

---

[1196] –ب/ج/د

[1197]–ب/ج/د

[1198] +ب/ج/د [والله تعالى قادر على أن يعذب بكل من هذه المقامات يجمعها معا]

جانبيه على الميت قال الترمذي: أن هذه الضغطة عامة لكل احد حتى الصالحين وأما الأنبياء فلا نعلم أن لهم في القبور ضمة ولا سؤالا لعصمتهم.][1199]

**وسؤال منكر ونكير في القبر**: وهما ملكان يدخلان في القبر فيسألان العبد عن ربه، وعن دينه، وفي السنن وعن قبلته أيضا، والأكثرون على أن المسؤول عنه العقائد فقط. وإنما سُميا بالمنكر والنكير لأنهما لا يشبهان خلق الآدميين، ولا خلق الطير، [1200] ولا البهائم فكأنه ينكرهما الناظر لعدم أنسه لهما [كذا قاله القرطبي.[1201]][1202] [1203]

واختلف في أن الكافر هل يسئل أم لا؟ فذهب القرطبي[1204] وابن القيم[1205] إلى أنهم يسئلون وقال ابن عبد البر في تمهيده: ‘‘إن الكافر لا يسئل [وإنما يسأل من كان نسب إلى الإسلام بظاهر الشهادة"[1206] ][1207] والجمهور على الأول لعموم أحاديث السؤال.

ثم ترددوا في أن السؤال في القبر هل يختص لهذه الأمة أو يعم الأمم السالفة أيضا؟ قال [ابن عبد البر[1208] والترمذي:] [1209] إنه يختص لهذه الأمة لأن الأمم السالفة كانت الرسل تأتيهم بالرسالة فإذا أبوا كفت الرسل واعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب فلما بعث الله محمدا عليه السلام بالرحمة أمسك عنهم العذاب وأعطى السيف حتى يدخل في دين الإسلام فمن دخل مهابة السيف ويَسْتر الكفر ويظهر الإيمان فلما مات كشف الله تعالى في القبر بالسؤال ما يستره في الدنيا. والحق العموم أيضا لعموم [المواريد[1210] في هذه الأبواب واختلف أيضا في تكرر السؤال ففي حديث أسماء

---

[1199] –ب/ج/د

[1200] +ب [ولا الملائكة]

[1201] انظر التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياضي الطبعة: الأولى، 1425 هـ 384

[1202] –ب/د

[1203] +ب/ج/د [واختلفوا والسؤال هل يتكرر قيل إنه يتكرر ثلاثا وقال ابن ناجي والأخبار الصحيحة تدل على أن السؤال مرة واحدة]

[1204] انظر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671 هـ) ت: هشام سمير البخاري دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: 1423 هـ/ 2003 م 177/20

[1205] انظر الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة ت: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) دار الكتب العلمية – بيروت ص 86

[1206] انظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ) ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب 1387 هـ 22/ 252.

[1207] –ج/د

[1208] انظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 255/22

[1209] –ب/ج/د

[1210] : ج/د [الأدلة]

أنه يسأل ثلاثا، وفي بعض الأحاديث يتكرر سبعة أيام وقال ابن ناجي "والأخبار الصحيحة تدل على أن السؤال مرة واحدة."[1211] [1212]

وقال الفاكهاني الظاهر عندي أن الملائكة يسألون أيضا، وكذا الجن [وبه جزم السيوطي[1213] لعموم المواريد.][1214] وتوقف الفاكهاني في سؤال أهل الفترة والمجانين والبله وقال السيوطي؛ ومقتضى الروضة أنه لا يسأل إلا المكلفون، وأما الأنبياء عليهم السلام فقيل إنهم يسألون لكن لا عن نبيه؛ بل عن ربه وعن أمته هل بلغهم الدين، وقيل أنهم لا يسألون[وقال بعض المتأخرين وهو الحق.][1215] وأما الأطفال فقد جزم القرطبي[1216] من المالكية والبزاري من الحنفية وتبعه جماعة بسؤالهم كالبالغين وأن العقل يكمل لهم [ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم ويلهمون الجواب بما يسألون وقال هذا ظاهر الأخبار وقد جاء أن القبر ينضم عليهم كما ينضم على الكبار، وقال جماعة:[1217] أنهم لا يسألون واختار السيوطي][1218] وقال كثير من الحنفية [أنهم لا يسألون،][1219] وقيل: توقف أبو حنيفة في سؤال [في أطفال المشركين كما توقف في دخولهم الجنة.][1220]

واعلم أن أطفال الأنبياء والمسلمين في الجنة بالإجماع. واختلفوا في أطفال المشركين على خمسة أقوال،

أحدها: أنهم في الجنة وعليه المحققون لقوله تعالى " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا"[1221] "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"[1222] ولما رواه البخاري طويلا "أنه عليه السلام رأى أطفال المسلمين والكفار حول إبراهيم عليه السلام في

---

[1211] انظر شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني المؤلف: قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني (المتوفى: 837هـ) أعتنى به: أحمد فريد المزيدي دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م 58/1.

[1212] -ب/ج/د

[1213] الحبائك في أخبار الملائك المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م 155/1

[1214] -ب/ج/د

[1215] -ب/ج/د

[1216] انظر التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض الطبعة: الأولى، 1425 هـ ص1041.

[1217] + ج [وأكثر المعتزلة]

[1218] -ب/د

[1219] +ب

[1220] -ب/ج/د

[1221] الإسراء 15

[1222] سورة الأنعام 164

الجنة"[1223] ورؤيا الأنبياء وحي بالاتفاق وما ورد في بعض الأحاديث أنهم خدم أهل الجنة؛ فعلى تقدير صحته يحتمل أن يكون المراد به كناية عن نزول مراتبهم عن مراتب أطفال المسلمين.

والثاني: أنهم في النار تبعا لآبائهم ولما صح[1224] [أن رجلا قال يا رسول الله إن أمنا وأدت أختا لنا لم تبلغ الحنث فقال صلى الله عليه وسلم: "الوائدة والمؤدة في النار إلا أن تدرك الوائدة الإسلام فيغفر الله بها."[1225] وأجيب عنه بأنه يحتمل أن ذلك قبل علمه عليه السلام بأنهم في الجنة وأن شخصا لا تزر وازرة وزر أخرى.][1226]

والثالث: التوقف وعبروا عنه بأنهم في المشيئة[1227] [فمن علم منه أنه إن بلغ آمن أدخل الجنة أو كفر أدخله النار ونسبه ابن عبد البر للأكثرين وهو المروي عن أبي حنيفة واستدلوا عليه بقوله عليه السلام حين سئل عنهم الله أعلم بما كانوا عاملين.][1228]

الرابع: أنهم يجمعون يوم القيامة وتؤجج لهم نار فيقال لهم ادخلوها فيدخلها من كان في علم الله تعالى سعيدا ويمتنع عنها من كان في علم الله شقيا لو أدرك العمل فيقول الله لهم عصيتم فكيف برسلي لو لاقوكم في الدنيا.

والخامس: أنهم في الأعراف [قال ابن تيمة هذا القول لا أعرفه عن خبر ولا عن أثر][1229] ثابت بالسمع لما في الصحيحين مرفوعا "أن العبد إذا وُضِع في قبره وتولى عنه أصحابه [انه يسمع قرع نعالهم][1230] أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل يعني محمدا عليه السلام فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله [فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا][1231] وأما المنافق والكافر فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيضرب بمطراق من حديد [ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين"[1232]

---

[1223] البخاري 6640

[1224] + ب/ج/د [من حديث الموؤدة]

[1225] أخرجه أحمد (15965)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (11649)، والطبراني (39/7) (6319) واللفظ له.

[1226] -ب/ج/د

[1227] + ب/د [وهو المروي عن أبي حنيفة في مشيئة الله تعالى]

[1228] -ب/ج/د

[1229] -ب

[1230] -ب/ج/د

[1231] -ب/ج/د

[1232] صحيح البخاري 1374 وأخرجه مسلم (2878)

والظاهر منه أن الروح تعاد فيسأل مع البدن[1233] وقال ابن تيمية: "إن الأحاديث متواترة على عود الروح إلى البدن وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طائفة وأنكره الجمهور."[1234] وقابلهم آخرون فقالوا السؤال للروح بلا بدن وهو غلط وإلا لم يكن للقبر بذلك اختصاص، وقال ابن القيم "لكن هذه الإعادة لا تحصل بها الحياة المعهودة بل حياة أخرى يحصل بها الامتحان بالسؤال."[1235][1236]

## فصل المعاد:

مصدر رسمي أو اسم مكان[1237] وحقيقة العود الرجوع إلى ما كان عليه؛ والمراد ههنا رجوع الأبدان إلى الوجود بعد العدم أو إلى اجتماع الأجزاء بعد التفرق مع إعادة الروح فيه وهو المعاد الجسماني [أما المعاد الروحاني المحض الروحاني الذي يراه الحكماء فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد.][1238] واعلم أن الأقوال في مسألة المعاد [خمسة:][1239] الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط؛ وهو قول جمهور المتكلمين النافين لتجرد النفس الناطقة لا بمعنى أن البدن يعاد بدون الروح[1240] [على ما ظن حتى اعترض عليه الزركشي[1241] أن المعاد الجسماني فقط بدون الروح قائلا به المسلمين؛][1242] بل بمعنى أن البدن متى أعيد يعاد معه الروح [بناء على أن الروح أي النفس الناطقة عندهم عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب أو أجزاء سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره أو أجزاء أصلية باقية كذلك إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على كونه جسما فعلى جميع التقادير يلزم إعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه لسريانه فيه أو لاتصاله معه كأنه هو هو على ما صرحوا به فلهذا خصوا المعاد بالجسماني فقط لكون لفظ الجسماني أعم للروح أيضا، فإن قيل: فعلى هذا القول ينعدم البدن والروح معا في القبر فكيف ينتظم أحوال القبر من التعذيب

---

[1233] +د [يعاد في القبر في البدن فيسأل معه وفيه خلاف سبق ذكره]

[1234] شرح حديث النزول المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ) المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان الطبعة: الخامسة، 1397هـ/1977م ص 88.

[1235] انظر الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) دار الكتب العلمية – بيروت، 1395 – 1975

[1236] –ب/ج/د

[1237] +ب/د [من العود]

[1238] –ب/ج/د

[1239] –ب

[1240] +ب/ج/د [أمر باطل]

[1241] انظر البرهان في علوم القرآن المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957 م الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه 26/2

[1242] –ب/ج/د

والتنعيم فيه، قلنا: لعل الله يستحفظها بعد تفرق الأجزاء فيكون الإعادة بالاجتماع بعد الافتراق لا بإعادة المعدوم بعينه.][1243]

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الإلهيين من الحكماء بناء على أن البدن ينعدم بالكلية فلا يعاد والروح أي [النفس الناطقة][1244] جوهر مجرد باق لا يفنى فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعليقات.[1245]

الثالث: ثبوتهما معا وهو قول الإمام الغزالي،[1246] والكعبي، والحلمي، والراغب[1247] من مشايخ الإسلام بناء على أن الروح عندهم جوهر مجرد باق بعد خراب البدن ليس بجسم ولا جسماني فيعود إلى البدن[1248] [على معنى أن الله تعالى يخلق من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعود إليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب؛ فعلى هذا لا يكون الإعادة بطريق إعادة المعدوم بعينه أيضا فإن قيل: أن البدن الثاني ليس عين البدن الأول بالشخص؛ بل مثله فيلزم أن يكون المثاب والمعاقب غير من عمل الطاعة والمعصية، قلنا: العبرة في ذلك إلى الإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات البدنية وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن، ولهذا يقال للشخص من الصباوة إلى الشيخوخة أنه هو بعينه وإن تبدلت الصور، والهيئات. وهذا السؤال وارد على القول الأول أيضا ولا ينتظمه هذا الجواب، ثم القول بتجرد النفس الناطقة وإن أنكره جمهور المتكلمين إلا أن الإمام الرازي قال: إنّ القول بالنفوس المجردة لا يدفع أصلا من أصول الدين فيجوز الأخذ به.][1249]

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة.

والخامس: التوقف وهو المنقول عن جالينوس حق بإجماع [المسلمين واليهود والنصارى وشهادة في النصوص القرآنية بحيث لا يقبل التأويل][1250] كقوله تعالى :" قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ[1251] [وعدم قبوله التأويل بالحشر

---

[1243] –ب/ج/د

[1244] – ب/ج/د

[1245] +ب/ج/د [إلى ماكان عليه قبل دخوله البدن من التجرد في عالم المجردات]

[1246] انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص 117

[1247] انظر تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ) الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان عام النشر: 1983 م ص 114-115.

[1248]+ ب/ج/د [المخلوق من الأجزاء المتفرقة للبدن الأول نفسه المجردة الباقية بعد خراب ذلك البدن بخلاف القول الأول فإن الروح عندهم ليس بمجرد بل هو عبارة عن جسم لطيف خفيف نوراني مخالف بالماهية للبدن سائر فيه سريان ماء الورد من الورد أو عن دم معتدل في البدن أو عن مزاج معتدل فيه أو عن أجزاء لا تتجزأ في القلب أو أخرى أو في البدن باقية من أول العمر إلى آخره فيلزمه إعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكها عنه ولذا خصوا بالمعاد الجسماني فقط لكون لفظ الجسماني شاملا للروح أيضا]

[1249] –ب/ج/د

[1250] –ب

[1251] سورة يس 78

الروحاني المحض ظاهر لمن يعرف سبب نزوله وقوله تعالى "ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ"[1252] فإنه نص في الحشر الجسماني لأن الخطاب إلى الشاهد إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي بلغت جملتها التواتر.][1253] ولهذا قال الإمام لا يمكن الجمع بين الإيمان بالله وبين إنكار الحشر الجسماني [وكذا لا يمكن الجمع بين قدم العالم، وبين الحشر الجسماني؛ لأن النفوس الناطقة على تقدير قدمها غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا أبدانا غير متناهية في أمكنة غير متناهية؛[1254] وقد ثبت بالبرهان تناهي الأبعاد لحشر الأجساد[1255]] [1256] [لو اقتصر عليه لا ينتظم على المذهب الأول ولكن عطفنا عليه قولنا على المذهب الثالث.][1257] واعلم أن الحشر الجسماني [سواء كان بالمعنى الأول أو بالمعنى الثالث][1258] مما أُجمع عليه ولكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب بعضهم: إلى أنه بإعادة البدن المعدوم بعينه.[1259] وبعضهم: إلى أنه بجمع الأجزاء المتفرقة كما كانت أولا؛ فعلى الأول يكون فناء الأجسام عبارة عن العدم بالكلية وعلى الثاني يكون عبارة عن تفرق الأجزاء واحتج الأولون بأن البدن لا يمتنع وجوده الثاني بعينه لذاته ولا للزومه وإلا لم يوجد ابتداء لكونه من قبيل الممتنع فإذا لم يمتنع بالنظر إلى ذاته ولوازمه صار ممكنا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب.

اعترض عليه بأن العود لكونه وجودا حاصلا بعد طيران العدم أخص من الوجود المطلق ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته أو للازم ولا يمتنع وجوده مطلقا، وأجيب: بأن الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء وإعادة بحسب ذاته؛ بل بحسب الإضافة إلى الزمان وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة فإذا كل من الوجودين والإيجادين يتلازمان إمكانا وامتناعا ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة لجاز الانقلاب من الامتناع

---

[1252] سورة المؤمنون 16

[1253] –ب/ج/د

[1254] + ب [ولأنه لابد حينئذ لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي الأبعاد]

[1255] +ب [واللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر مكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع أفراد البشر مكلفا كان أو غير مكلف فإنه ليس من ضروريات الدين لأن الأخبار المنقولة فيه لم تصل حد التواتر ولم ينعقد عليه الإجماع بل كان مختلفا فيه فلم يكن الاعتقاد من شرائط الإسلام ولا يخفى عليك أن هذا الجواب محال للمشهور في عامة الكتب المعتبرة وأنه مبني على القول بأن الحشر الجسماني لترتيب الجزء خيرا أو شرا فقط والحصر ممنوع وأنهم قد صرحوا بان أطفال المؤمنين والأنبياء في الجنة بالإجماع فإنكار الإجماع حشر الأطفال مخالف لتصريحهم هذا بحشر الأجساد ويعاد فيها الروح هذا ينتظم على كل من المذهب الأول والثالث]

[1256] – ج

[1257] –ب/د

[1258] –ب

[1259] +ب/د [أي بجميع عوارضه الشخصية]

إلى الوجوب الذاتي معللا بأنه يجوز أن يكون ذلك الوجود الأخص ممتنعا والمطلق أو المغاير واجبا وهذا مخالف لبداهة العقل.

وقد يقال إنّ الإعادة أهون للقائل من الابتداء لاستفادته بالوجود الأول ملكة الاتصاف به فتكون ممكنة، وأما الآخرون المنكرون لجواز إعادة المعدوم فمنهم من ادعى الضرورة في عدم جوازها.

ولا يخفى عليك أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، ومنهم من تمسك عليه بوجوه: الأول: لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه[1260] واللازم باطل. وأجيب: بأنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثان، ثم اتصف به في زمان ثالث، فتبين أن التخلل في الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد وإذا اعتبرت نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه.[1261]

الثاني: أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه مجازا إعادة وقته الأول لأنه من جملة مشخصاته واللازم باطل؛ لاستلزامه كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول وهذا جمع بين المتقابلين وأجيب: بأنا لا نسلم كون الوقت من جملة المشخصات فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس وتغاير الاعتبارات لا يناف الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن الوقت أيضا معادا أو لم يكن هو مسبوقا بحدوث أخر.

الثالث: أنه لو أمكن أن يعاد المعدوم بعينه لجاز أن يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن الله تعالى قادر على إيجاد مثله كذلك ابتداء معه لكن اللازم باطل؛ لاستلزامه اتحاد الاثنين لعدم التمايز بينهما وأجيب عنه: بمنع عدم التمايز بين المعاد والمبتدأ لجواز تمايزهما بالعوارض[ المشخصة مع الاتحاد في الماهية كيف وكل متماثلين لا بد وأن يكون متمايزين بالعوارض المشخصة][1262] سواء كانا مبتدئين أو معادين أو معادا أو مبتدأ لأن وجود مثلين لا تمايز بينهما أصلا محال؛ على أن ما ذكرتم لو تم لزم النقض بعدم إيجاد المعدوم أصلا بأن يقال لو أمكن إيجاد المعدوم ابتداء لأمكن أن يوجد ما يماثله في الماهية، وجميع اللوازم فيلزم عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل فكذا الملزوم.

---

[1260] +ب/ج/د [إذ الغرض أن المعاد هو المبدأ بعينه]

[1261] +ب/ج/د [أما ثانيا فلانه يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة لحالها في الحالين فلا يلزم القدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وأما ثالثا أنه ثم ما دليلكم هذا الذي على امتناع بقاء شخص من الأشخاص زمانا وإلا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في ظرفي زمان البقاء]

[1262] –ب/د

وقال ابن سينا[1263] إنّه إذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد علم أن الموجود واحدا، وأما إذا عدم فليكن الموجود السابق أو ليكن المعاد الذي حدث به وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لاتحاده إلا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق أن يكون منسوبا إليه دون ج فإن نسبة إلى أمرين متشابهين من كل وجه لا في النسبة التي ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما أو لا يمكن لكنهما إذا لم يختلفا فيها فليس أن تجعل لأحدهما أولى من أن تجعل للآخر.

فإن قيل: إنما هو أولى لب دون ج لأنه كان لب دون ج قلت فهي نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه؛ بل بقول الخصم إنما كان لج.

بل إذا صح مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات، ثم أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى، وإذا لم يسلم ذلك ولم تجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتا لم يكن أحد الحادثين مستحقا لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر؛ بل إما أن يكون كل منهما معادا أو لا يكون واحد منهما معادا وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فإن استمر موجودا واحدا أو ذاتا ثانية واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الأثنية الصرفة لا غير انتهى.

واختلفوا في تحقيق مرامه من هذا الكلام فقال بعض المحققين: أنه [الشيخ][1264] أشار فيه إلى منهجين في امتناع إعادة المعدوم[1265] أحدهما: ما أشار إليه بقوله فليكن الموجود السابق إلى قوله إما أن يكون كل منهما معادا وهو بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف الجديد على تقدير الإعادة وثانيهما: ما أشار إليه بقوله وإذا كان المحمولان الاثنان آه وهو بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض أو لا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد كما في النهج[1266] الأول لأن محصل هذا القول هو أن كون المحمولين اثنين يوجب أن يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فإن استمر ذات الموضوع يكون باعتبار [الذات شيئا واحدا][1267] أو اعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين. وأما عند فقد الذات كما ما في نحن فيه ليس هناك واحدة؛ بل أثنية صرفة ومغايرة محضة.

---

[1263] انظر الإلهيات ص 19

[1264] _ ب

[1265] +ب/ج/د [بعينه]

[1266] : ب/ج [المنهج]

[1267] +ب/ج/د

وقال بعض المتأخرين: إنّ مرجع قول الشيخ واحد وليس قوله الأول دليلا مستقلا لأن مداره ليس على أن المثل المستأنف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين على ما هو المشهور في تقريره وإلا لورد عليه النقض بامتناع إيجاد المعدوم ومنع مساوات نسبة الموجود السابق إليهما ومنع عدم التمايز بينهما؛ بل مداره على أن نسبة المعادية إلى الحادث الذي فرض أنه معاد ليس أولى من نسبتها إلى ذلك الحادث من حيث فرض أنه مستأنف؛ بل نسبة المعادية إليه إذا فرض كونه مستأنفا فكما لا يصح النسبة الثانية كذلك لا يصح الأولى لأنها إنما يصح إذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لأن العدم فقدان الذات؛ فخلاصة استدلال الشيخ أن العدم لما كان عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدئية والمعادية واحدا لأن اتحاد موضوع المبدئية والمعادية إنما يصح إذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والإعادة على ما زعمه المعتزلة، ولكنها ليست بمحفوظة ههنا إذ لا ثبوت للمعدوم عندنا، وأما حديث المثل المستأنف فإنما هو للتوضيح ليظهر أن الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الإعادة إليهما، فإما أن يكون معا معادا والأول باطل فتعين الثاني لا لكونه محتاجا إليه في الاستدلال.[1268]

وفي كلام بعض المتأخرين بحث من وجوه؛ أما أولا: فلأن كون القول[1269] للشيخ دليلا مستقلا ليس بدائر على ما ذكره من لزوم اتحاد الاثنتين الناشئ من عدم تمايز المعاد والمستأنف على ما هو المشهور في تقرير الوجه الثالث على ما ذكرناه؛ بل يجوز أن يكون دليلا مستقلا بوجه آخر ذكره بعض المحققين وذلك أن عدم تمايز المعاد والمستأنف يلزمه أمران اتحاد الاثنين وكونهما معا معادا ولا معادا فبأي لازم منهما يصح الاستدلال فأخذ بعض المحققين اللازم الثاني فحمل كلام الشيخ على الاستدلال المستقل حملا له على تبادره.

وأما ثانيا: فلأن ورود [الفساد من][1270] النقض والمنع ليس شاهدا [عدل][1271] لصرف الكلام عن محمل متبادر لأن قرينة الفساد غير مقبولة.

وأما ثالثا: فلأن حاصل ما ذكره من مدار قول الشيخ أن حادثا إذا وجد وفرض أنه معاد فنسبة المعادية إليه على هذا الفرض ليس أولى من نسبتها إليه على فرض كونه مستأنفا جديد لا أن هناك حادثا معادا مستأنفا مغايرا للمعاد بالذات؛ [ولا يخفى عليك أن هذا خلاف ما يتبادر من كلام الشيخ لأن المتبادر منه كون المعاد والمستأنف مغايرا بالذات.][1272]

---

[1268] + ب [أجيب عنه بوجوه]

[1269] +ب/د [الأول]

[1270] –ب

[1271] –ب/ج

[1272] –ب

وأما رابعا: فلأن كون حديث المثل المستأنف للتوضيح لا للاستدلال ليس بواضح لأنه اخفى فما فرض إنّه موضح له فالأولى حمل كلام الشيخ على ما حمله بعض المحققين من المنهجين[1273] فالجواب عن المنهج الأول يمنع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المفروض ولا لارتفع التماثل بينهما وعن المنهج الثاني أنّا لا نسلم فقدان الذات بالكلية فيما نحن فيه لجواز بقائه في نفس الأمر كما زعمه المعتزلة من تقرر الذات في نفسها بل بحسب وجوده العلمي فيستحفظ وحدته[1274] بحسب ذلك الوجود فيعيده الله تعالى ثانيا [لان هذا الإمكان كاف في شمول قدره تعالى][1275]

[1276]ثم اعلم أن القول بإعادة المعدوم بعينه لا يرد عليه ما يرد على القول بالإعادة بطريق جميع الأجزاء المتفرقة وهو أن أجزاء البدن [الشخصي][1277] كبدن زيد مثلا لا بد فيه من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة أنه لا يكون بدن زيد [1278] [إلا باجتماع مخصوص وشكل معين إما جزء أو شرطا.][1279] فإذا تفرق أجزاؤه انتفى الاجتماع والشكل المخصوصان لم يبق بدن زيد، ثم إذا أعيد فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما فيلزم إعادة المعدوم

---

[1273] +ب [كما حمله الفريق الأول]

[1274] +ب [في علم الله تعالى]

[1275] _ب

[1276]+ ب/د [الرابع لو صح إعادة المعدوم بعينه لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم لا هوية له فيمتنع الإشارة اليه فلا يصح الحكم عليه أجيب عنه المعارضة بأنه لو امتنع إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم لا هوية له فلا يصح الحكم عليه فإن قيل الحكم بصحة العود لكونه إيجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فإنه يجوز اعتباره سلبا بأن يقال يمتنع عدده بمعنى لا يصح والسالبة لا يستدعي وجود الموضوع فيصح الحكم السلبي على المعدوم قلنا يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود أيضا بأن يقال معنى يصح عدده لا يمتنع فليعتبر حتى يصح وبالتقصي أيضا بأن يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو نسلم لدل على أنه لا يصح أصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود مع أن قد يحكم على ما ليس بموجود أحكاما صادقة كقولنا المعدوم الممكن يجوز أن يوجد من سيولد يجوز أن يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع إلى غير ذلك بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود وبالمنع أيضا بأن يقال لا نسلم أنه لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فإن امتناع حكم الفعل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له نتصورها لنحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثر الفاعل من غير أن يتصوره ويحكم منصور ولحكم عليه شيء من الأحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم إلى هوية له ثانية إن أراد به لا هوية له في الجملة أو في الذهن ممنوع وإن أراد ليس له هوية في الخارج فهو ممنوع أيضا عند المعتزلة فلا يقوم الحجة عليهم وأما عندنا فمسلم لكن لمنع قوله فيمتنع الإشارة العقلية إليه لأن الإشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفي الهوية الذهنية ولو سلم أنها تتوقف على الهوية الخارجية فنقول أنّا أن يريد أنه ليس له هوية خارجية في زمان وجوده وأما أن يريد أنه ليس له هوية خارجية في زمان عدمه فذلك مسلم لكن حينئذ تمنع قوله فيمتنع الإشارة العقل إليه إلا أن يراد أن يمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مقيد لجواز أن يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بأنه يجوز أن يعدم ثم يعاد]

[1277] _ب

[1278] +ب [إلا كذلك]

[1279] _ب

بعينه [بالضرورة][1280] أولا فيلزم أنه لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول؛ بل مثله فيلزم أن يكون المعاقب والمثاب في الآخرة غير من عمل الطاعة والمعصية ويكون بالتناسخ أيضا ولا يحتاج فيه إلى ما يجاب عنه من أن العبرة إلى الروح والأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الأجزاء الزائدة من الاجتماع وغيره فالمحشور هو المؤلف من الأجزاء الأصلية المتفرقة للبدن الأول؛ فإذا جمع الله تعالى الأجزاء الأصلية لبدن زيد وخلق منها بدنا بشكل معين من مثل الشكل الأول ويعيد فيه الروح يكون عين الأول ولا تناسخ فيه لأن التناسخ هو تعلق نفس زيد مثلا ببدن آخر لا يكون مخلوقا من الأجزاء الأصلية لبدن زيد لكن يرد عليه أن أحوال القبر من التعذيب والتنعيم إلى قيام الساعة لا ينتظم على هذا القول لانعدام البدن بالكلية.

فإن قيل: إنّ البدن وإن عدم بالكلية لكن الروح باق بعده فهو المعذب والمنعم قلنا: نعم؛ إلا أنه إنما ينتظم على مذهب القائلين بتجرد النفس الناطقة وبقائها بعد خراب البدن، وعلى أن التعذيب والتنعيم للروح فقط، وبالمجمل أن المشهور ههنا عن أصحابنا هو الإعادة بطريق جميع الأجزاء، وأن العبرة للأجزاء الأصلية والروح؛ لا للأجزاء الزائدة حتى قالوا إنّ الأجزاء المأكولة فضلة في الأكل فلا يعاد معه؛ بل يعاد مع المأكول لو كانت أجزاء أصلية له وإلا فلا يعاد معها أيضا. فلا يرد عليهم ما توهمه منكرو الإعادة أنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث المأكول جزء منه فتلك الأجزاء المأكولة إما أن يعاد فيهما وهو محال.

أو يعاد في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه [ويحشر أعراضها القائمة بها وأزمنتها الواقعة فيها لما روى الأشعري أنه عليه السلام قال: إنّ الله تعالى عز وجل يبعث الأيام يوم القيامة على هيئاتها فإذا جاز إعادة الأزمان فإعادة الأعراض[1281] بالطريق الأولى.][1282]

## فصل الحساب:

[وهو في اللغة: العد، وفي الاصطلاح:][1283] توقيف الله تعالى عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيرا كانت أو شرا[1284] [لا بالوزن إلا من استثنى منهم واختلفوا في الحساب؛ قيل: هو الله تعالى يحاسبهم دفعة واحدة لاتساع قدرته لا واحدة بعد واحدة. [ثم اختلفوا في معنى كونه محاسبا قبل أن يعلمهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب بأن يخلق فيهم علما ضروريا؛ وقيل: إنّ يوقفهم بين يديه ويريهم كتب أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب

---

[1280] –ب/د

[1281] +ب [أولى بها]

[1282] –ج

[1283] –ب

[1284] +ب [ليعلمهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب]

والعقاب.][1285] [واختلفوا في المحاسب؛ قيل: هو الله يحاسبهم دفعة واحدة بعد واحدة لاتساع قدرته][1286] [1287] وقيل: المحاسب هو الملائكة بأمر الله تعالى.

[وقيل: الله تعالى يحاسب المؤمنين، والملائكة يحاسب غيرهم.][1288] [1289][وعلى جميع التقادير: يحاسب العبد على أقواله، وأفعاله، واعتقاداته، واكساب حواسه لقوله تعالى " إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا"[1290]][1291] والجن كالإنس وأولهم بالحساب أمة محمد [على ما رواه ابن ماجه[1292] وأول ما يحاسبون من العمل الصلاة ومما يقضى به بين الناس الدماء. ][1293] وقيل: الأطفال والبله والمجانين وأهل الفترة لا حساب لهم، والأصح خلافه لعموم المواريد.

والوحوش والطيور وسائر البهائم [يحشر[1294] ويحاسب ثم صاروا ترابا لقوله تعالى "وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[1295]" [1296] ولما ورد أنه يقتص للجماد من القرناء، وقال بعض أصحابنا: يحشر الوحوش لا للجزاء والحكمة في المحاسبة مع أن المحاسب خبير إظهار مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان [1297]حق لقوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ[1298] ] [1299] "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم"[1300] والأحاديث فيه كثيرة.

[1285] –ب/ج
[1286] –أ/ب
[1287] +د [لا واحدة بعد واحدة]
[1288] –ج
[1289] +ب [الكافرين والجن كالإنس]
[1290] سورة الإسراء 37
[1291] –ب
[1292] سنن ابن ماجه باب صفة أمة محمد 4290
[1293] –ج
[1294] +ب/ج [يحشرون للجزاء أيضا و قيل للجزاء والمحاسبة وقيل لا بل لإظهار كمال قدرته] (+ب كما في البزاري وهو مذهب الأشعري وعند الماتريدية يحشر لا للجزاء ثم يكون ترابا حق لقوله تعالى "إن الله سريع الحساب")
[1295] سورة التكوير 5
[1296] +د [هذا عندنا وقال أبو الحسن الأشعري يحشر الوحوش للجزاء]
[1297] +د [واعلم أن الحساب بعد أخذ العباد كتب أعمالهم بعد البعث بدليل قوله تعالى "فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا" الآية حق]
[1298] سورة آل عمران 199.
[1299] –ب
[1300] سورة الغاشية 26

## والسؤال حق:

لما رواه مسلم أنه عليه السلام قال: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع عن عمره فيما أفناه وعن جسده فيما أبلاه وعن عمله فيما عمل به وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه."[1301] وهذا مفهوم عدد؛ فلا ينافي السؤال عما عداه ما ذكر على ما ورد في الأحاديث الأخر.

### وكتب أعمالهم:

التي يكتب الحفظة فيها جميع أعمالهم في الدنيا قولا، فعلا، اعتقادا ولو سهوا حتى أنين المرضى ليقرض عليهم في الآخرة رفقا لهم للإثابة أو المعاقبة على الجميع؛ إذ لا معاقبة على السهو والنسيان. وقيل: ما فعله سهوا أو نسيانا لا يكتب، وللجن أيضا يكتب ما فعلوه أيضا لا للمجنون وللصبي يكتب حسناته لا سيئاته حق لقوله تعالى "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ"[1302]، والأحاديث كثيرة والحكمة في الكتب مثل ما مر في الحساب.

واختلفوا في كتب قصد القلب وهو على خمس مراتب الأول: [ما يلقى بالقلب بغير صنع][1303] وهو الهاجس.

والثاني: [جريانه فيها][1304] وهو الخاطر.

والثالث: [ما يقع فيها من التردد هل يفعل أو لا][1305] وهو حديث النفس.

والرابع: [ترجيح قصد الفعل][1306] وهو الهم.

والخامس: [قوة ذلك القصد][1307] وهو العزم [المصمم؛ فقال السبكي][1308] :

---

[1301] لم أقف على هذا الحديث عند الإمام مسلم في صحيحه ولكن أخرجه الترمذي (2417)، والدارمي (537) باختلاف يسير

[1302] سورة الانفطار 10-11

[1303] ـب

[1304] ـب

[1305] ـب

[1306] ـب

[1307] ـب

[1308] ـب

"الأول لا يكتب ولا يحاسب إجماعا، والثاني والثالث [وإن قدر على دفعهما لكنهما][1309] مرفوعان بالحديث الصحيح [وهو قوله عليه السلام إن الله تجاوز [لأمتي ما حدثت به أنفسها[1310]][1311] لا معنى ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل، وحديث النفس إذ ارتفع فما قبله أولى منه؛ [وهذه المراتب الثلاث لا أجر له فيها في الحسنات أيضا][1312] لعدم القصد. وأما الهم فقد صح أنه بالحسنة يكتب حسنة، وبالسيئة لا يكتب؛ ثم ينظر فإن تركها لله تعالى كتب حسنة، وإن فعلها كتبت سيئة واحدة أي يكتب فعله وحده لا الهم أيضا. وأما الخامس[1313] [فالمحققون من الفقهاء وغيرهم على أنه يؤاخذ به أيضا وقيل لا يؤاخذ به أيضا." [1314]

[والأصح هو الأول لقوله عليه السلام: "إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار أما القاتل فظ وأما المقتول فلكونه حريصا على قتل صاحبه."[1315] ولكنهم قالوا إنّ العزم على المعصية وإن كتب سيئة لكنهما لا يساويها، ثم السيئة المرجوع عنها بعد الهم بها تكتب حسنة إذا تركها لخوف الله تعالى وكذا الحسنة المهموم بها التي تركها لمانع تكتب حسنة كاملة.][1316]

## [والميزان:[1317]

وهو ما يعرف به مقادير الأعمال ونؤمن بها، ونفوض كيفيتها إلى الله تعالى [وقال بعض المغاربة][1318] أجمع أهل الحق على أنه ميزان حسّي، له كفتان، ولسان توضع فيه صحف الأعمال ليظهر الراعي والخاسر يوضع صحف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان، وصحف السيئات في صور قبيحة في كفة الظلمة فيخف

---

[1309] –ب

[1310] أخرجه البخاري (6664)، ومسلم (127)، وأبو داود (2209)، والترمذي (1183)

[1311] +ب/د

[1312] –ب/ج

[1313] : ج [وأما الخامس يكتب عند الأكثرين حق لقوله تعالى "إن عليكم لحافظين كراما كاتبين"]

[1314] انظر قضاء الأرب في أسئلة حلب المؤلف: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى: 756 هـ) المحقق: محمد عالم عبد المجيد الأفغاني (ماجستير) إشراف: د حسن أحمد مرعي الناشر: المكتبة التجارية مكة المكرمة – مصطفى أحمد الباز الطبعة: بدون سنة النشر: 1413 هـ ص 159-161

[1315] البخاري 13672 مسلم 2888 باختلاف يسير

[1316] –ج

[1317] : ب [الميزان هو الميزان وهو ما يعرف به معايير الأعمال تؤمن وتفوض كيفيته إلى الله تعالى وقيل أجمع أهل الحق على أنه ميزان حسي له كفتان ولسان توضع فيه صحف الأعمال صحف الحسنة في كفة النور وصحف السيئة في كفة الظلمة حق لقوله تعالى "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فأما من ثقلت موازينه فهو في عشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية" ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم وهذه الآية صريحة في أنها للكافرين من أن ولا يختص بالمؤمنين كما قيل نوزن به الكتب أي كتب أعمالهم بعد التجسيم]

[1318] –د

بها الميزان حق لقوله تعالى " وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ"[1319] فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ"[1320] الآية وعليه ورد الآثار.

قيل: إنّه مختص للمؤمنين وليس للكفار ميزان لقوله تعالى "فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا"[1321] والجواب وزنا فعالا مطلقا لأن قوله تعالى وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ"[1322] " وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم"[1323] فصريح في الميزان في حق الكفار، ولأنهم مخاطبون بالإيمان، والعقوبات، والمعاملات، والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة؛ فلا مانع من وزن سيئاتهم غير الكفر ليجازوا عليها بالعقوبات زيادة على عقوبة كفرهم، ثم الأصح أن الميزان واحد لكل أمة، وقيل: لكل أمة ميزان مخصوص.

ولما أنكر المعتزلة الميزان زعما أن الأعمال أعراض لا يبقى فلا يمكن وزنها[1324]؛ بل المراد بالميزان الواقع في النصوص هو العدل إشارة إلى الجواب عنه بقوله توزن الكتب التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات تكتب في كتاب والسيئات في كتاب، فيوضع كل منهما في كفة على ما ذكرناه؛

أو أعيان الأعمال بعد التجسيم] [1325] بأن يجعل الله تعالى الأعمال الحسنة أجساما نورانية، والأعمال السيئة أجساما ظلمانية [أو بأن يخلق الله تعالى أجساما نورانية على عدد الأعمال الحسنة، وأجساما ظلمانية على عدد الأعمال السيئة من غير تغير الأعمال عن العرضية وفائدة الميزان مثل ما مر في الحساب.][1326]

## **والصراط**:

وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون، أدق من الشعر وأحد من السيف [على ما ورد في الصحيحين[1327] والناس مختلف في المرور عليه؛ قال الفاكهاني: الصراط الذي وصفناه موجود الآن كالجنة والنار

---

[1319] سورة الأنبياء 47

[1320] القارعة 6-7

[1321] سورة الكهف 105

[1322] سورة القارعة 8-9

[1323] سورة الأعراف 9

[1324] المواقف للإيجي 524/3

[1325] ـب

[1326] ـب

[1327] مسلم 302

والإخبار عنه صدق؛ وقال بعضهم:][1328] [1329] يخلقه الله تعالى حين يضرب على جهنم، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم.

**وهول المحشر**:

[أي ما ينال الناس فيه من الشدائد والمخاوف والمصائب][1330] حق؛ يجب لنا الاعتقاد والعلم بحقيقتها إلى الله تعالى.[1331]

[**والحوض**:[1332]

حق لقوله تعالى "إنا أعطيناك الكوثر."[1333] والأحاديث فيها كثيرة.

**والجنة**: أي دار الثواب في الآخرة فلا يرد عليه هبوط آدم وحوا عنها في الدنيا.

**والنار**: أي دار العقاب فيها حق لما دلت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة؛ ومما يدل عليه أيضا قصة آدم وحوا وحمل الجنة في قصتهما على بستان من بساتين الدنيا، وحمل آدم على رجل كان اسمه آدم وكان في حديقة له على ربوة فعصى فاهبط منها إلى بطن الوادي باطل أنما قاله المنكرون. ][1334] وكذا قولهم إن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك يستلزم الخرق وإلا لنيام وهو باطل. ووجود عالم آخر غير معلوم باطل أيضا لابتنائه [على أصلهم الفاسد الذي تكلم عليه في محله مخلوقتان لأن قصة آدم وحوا وإسكانهما في الجنة ولقوله تعالى "أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ"[1335] "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ"[1336] إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.][1337]

---

[1328] –ب

[1329] +ب [والناس تختلف في المرور عليه قيل أنه الموجود الآن كالجنة والنار]

[1330] –ب/د

[1331] +ب/د [وانكشاف حقائق الأشياء فيه أي في المحشر وإطلاع أهل المحشر عليها أي على حقائقها حق ولذا قالوا لا كذب في الآخرة] = (+د وأجابوا عن قوله تعالى "والله ربنا ما كنا مشركين" بأن معناه ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنونا لأنهم يعتقدون في أنفسهم أنهم موحدون لا مشركون)

[1332]: ب [والحوض والجنة والنار حق للآيات والأحاديث الدالة عليها مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء ولقوله تعالى "أعدت للمتقين" "أعدت للكافرين" و لا ضرورة في العدول عن الظاهر]

[1333] سورة الكوثر 1

[1334] –ب

[1335] سورة آل عمران 133

[1336] سورة البقرة 24

[1337] +ج/د

[وقوله تعالى " تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا"[1338] ونحوه مما يدل على الاستقبال يحتمل الحال والاستمرار فلا يعارض ما تلوناه.][1339]

فإن قيل: لو كانا موجودين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تع " أُكُلُهَا دَائِمٌ"[1340] لكن اللازم باطل لقوله تعالى "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[1341] قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكلها بعينه إنما المراد به أنه إذا أفنى منه شيء جيء ببدله آخر وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء؛ بل يكفيه الخروج عن الانتفاء به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد به أن كل ممكن فهو هالك في حد نفسه بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنسبة للوجود الواجبي بمنزلة القديم[1342] باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها لقوله تعالى في حق الفريقين " خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ "[1343] [1344] [وأما ما قيل: من أنهما تهلكتا ولو لحظة تحقيقا لمعنى قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[1345] فلا ينافي البقاء بمعنى عدم طريان العدم المستمر عليه وهو المراد بالبقاء ههنا على أنه لا دلالة في الآية على الفناء ][1346]على ما عرفت آنفا.

قيل: القوى الجسمانية متناهية فلا يقبل الخلود[1347] [وأيضا الرطوبات البدنية التي مع مادة الحياة نعني بالحرارة سيما حرارة جهنم فيفضى إلى الفناء بالضرورة وأيضا دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل؛][1348] قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند الملبين [1349] ولا صحة عند القائلين باستناد الحوادث كلها إلى القادر المختار؛ فعلى تقديراتنا هي القوى، وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله تعالى بدله آخر فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى "كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ"[1350].

**والكبيرة:**

---

[1338] سورة القصص 83

[1339] –ب/د

[1340] سورة الرعد 35

[1341] سورة القصص 88

[1342] : ب/د العدم

[1343] سورة هود 107

[1344] +ب [والمراد بالبقاء عدم جريان العدم المستمر عليه فلا ينافي هلاكهما لحظة تحقيق لمعنى قوله تعالى "كل شيء هالك إلا وجهه"]

[1345] سورة القصص 88

[1346] –ب

[1347] +ب [قلنا هذه الشبهة متناهية تندفع عند إسناد الحوادث كلها إلى الفاعل المختار الحكم]

[1348] –ج

[1349] +د/ب [عند أهل الملل]

[1350] سورة النساء 56

قد اختلفت الروايات في عددها فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنها تسعة؛ الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنى، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة في روايته أكل الربا وزاد[1351] السرقة وشرب الخمر. [1352] [وفي رواية المسلم عن أبي بكرة قال:"كنا عند رسول الله عليه السلام: فقال ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثا الإشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور."[1353]
قالوا ليس المراد الحصر على ما ذكر في هذه الروايات؛ بل ذكر أفحش الكبائر وإلا فقد روى عن ابن عباس أنها سبعين.][1354] [1355] [ويروى أنها إلى سبع مائة، وقال بعض مشايخنا: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل معصية استغفر عنها فهي صغيرة.] [وقال صاحب الكفاية الحق أن الصغيرة والكبيرة اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما وكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإذا ضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ فعلى هذا يكون المراد بالصغيرة والكبيرة معانيهما اللغويان لا الشرعيان وإلا فلا يطلق في الشرع على الزنا ونحوها الصغيرة،][1356]

[والمراد بالكبيرة ههنا غير الكفر إذ لا نزاع فيه.][1357]

لا يخرج العبد المؤمن عن الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا إنّها تخرجه عن الإيمان، ولا يدخله في الكفر، ويثبتون المنزلة بين المنزلتين، أي بين الإيمان والكفر[1358] [لا بين الجنة والنار على ما زعم وهذا بناء على أصلهم من الأعمال جزء من حقيقة الإيمان عندهم؛][1359]
لوجوه [الأول: الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره][1360] نحو قوله تعالى: "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا"[1361] إلى غير ذلك من الآيات، قلنا: بعد تسليم كون الصيغ للعموم أن العموم غير

---

[1351] +ج [وزاد علي رضي الله عنه]

[1352] +ج [إلى غير ذلك من الروايات الصحيحة ويروى أنه سبع مائة]

[1353] صحيح مسلم 143

[1354] –ج

[1355] +ب/د [فإن قيل أن تعدد أكبر الكبائر مشكل لأن معناه كبيرة أكبر من جميع ما عداها من الكبائر فلا يكون إلا واحدة أجيب بأن موصوفها إذا كان متعددا يستقيم بلا إشكال لأن المعنى حينئذ متعدد من الكبائر كل منه أكبر من جميع ما عدا ذلك المتعدد] = (+ب مثلا تسعة من الكبائر كل تلك التسعة أكبر من جميع ما عدا تلك التسعة)

[1356] –ب/د

[1357] –ب

[1358] +ب [على أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم]

[1359] –ب

[1360] –ب

[1361] سورة الجن 23

مراد في الأولى للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر عنه؛ فيجوز تخصيصه بعدها بمرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضا.

بالأدلة الدالة بخروجهم من النار [على ما سيأتي لأن العام الذي خص منه البعض لا يفيد القطع فيجوز تخصيصه بأخر مثلها][1362] والجواب عن الثاني أن معنى متعمدا مستحلا فعله على ما روى عن ابن عباس اذ التعمد على الحقيقة إنما يكون من المستحل أو أن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لإيمانه أو أن الخلود[1363] يراد به المكث الطويل[1364] جمعا بين الأدلة.

[الثاني:][1365] أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق واللازم باطل لبطلان الاستحقاق بإحباط السيئات الحسنات؛ [قلنا: كل من الملازمة وبطلان اللازم ممنوع أما الملازمة][1366] فلأن الدخول إلى الجنة ليس إلا بفضله تعالى لا استحقاق ولو سلم فلا نسلم بطلان الاستحقاق[1367] [ بارتكاب السيئات للنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملا وعمل صالحا.

الثالث: أنه لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر أيضا بجامع تناهي المعصية؛ قلنا: لا نسلم أن التناهي علة لانقطاع ولو سلم فلا نسلم تناهي معصية الكفر][1368] ولا ندخله في الكفر خلافا للخوارج [فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لظواهر النصوص الدالة على أن الفاسق كافر كقوله تعالى وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"[1369] " وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"[1370] ولقوله عليه السلام: "من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر."[1371] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث ؛ قلنا: أنها متروكة الظاهرة للنصوص القاطعة][1372] [1373] على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللإجماع المنعقد [من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا

[1362] ـب/د

[1363] +ب/ج [وإن كان ظاهرا في الدوام لكنه يجوز أن]

[1364] +ب/د [لا الدوام]

[1365] ـب

[1366] ـب

[1367] +ب [بها لأن الله لا يضيع أجر من عمل عملا صالحا]

[1368] ـب

[1369] سورة المائدة 44

[1370] سورة النور 55

[1371] أخرجه الطبراني في ((المعجم الأوسط))(3348)

[1372] ـب

[1373] +ب [مستدلين بقوله تعالى "ومن لم يحكم بما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون" قلنا أنه متروك الظاهر للنصوص القاطعة]

هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.][1374]

ولنا أن حقيقة الإيمان: هو التصديق [القلبي على ما سيأتي بيانه.][1375] فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به حتى يدخل في الكفر إلا بما ينافيه ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوته أو حمية أو أنفة أو كسل [خصوصا إذا اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه.][1376] إلا إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف فإنه حينئذ يكون كافر لكونه علامة للتكذيب.

ولا نزاع في كفر من ارتكب عمدا ما جعله الشارع من المعاصي علامة للتكذيب كسجود الصنم؛ وشذوذ النار؛ وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات الكفر؛ وبهذا يندفع ما يقال من أن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء[1377] [من أفعال الكفر وألفاظه، ولنا أيضا النصوص الدالة عل دخول المؤمنين الجنة نحو قوله تع " فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. "[1378]وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا"[1379]

**هل يغفر الله لمن يشرك به جائز عقلا:**

واعلم أنهم كما اختلفوا في حكم صاحب الكبيرة على ثلاث فرق كما عرفت كذلك اختلفوا في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا كما ذكر اختلافهم في الأول أراد أن يشير اختلافهم في الثاني فقال][1380] وهو أي صاحب الكبيرة وقد مات بلا توبة مؤمن عند جمهور أهل السنة؛ خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا ليس بمؤمن ولا كافر؛ وقال الخوارج أنه كافر؛ وقال الحسن البصري أنه منافق؛ وكلهم متفقون بتسميته بالفاسق والله لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين واتفاقهم عليه[1381] .

---

[1374] ـب

[1375] ـب/د

[1376] ـب

[1377] +ب [مادام قلبه مطمئنا بالإيمان]

[1378] سورة الزلزلة 7

[1379] سورة النساء 124

[1380] ـب

[1381] +ب [وتواطئ النصوص عليه لا يقال قوله تعالى "فأما الذين فسقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك" يدل على جوازه لأنا نقول الاستناد وأما من الخلود في النار فالمستثنى هم الفساق من المؤمنين لا الكافر ولو سلم فمعنى الآية أن أهل النار ينقلون منهما إلى الزمهرير وغيره من أنواع العذاب فلا ينافي الخلود أو في قوله في النار المستثنى زمان توقفهم في الموقف للحساب أو مدة تثبتهم في الدنيا والبرزخ]

ثم اختلفوا في جوازه عقلا؛ فذهبت الأشاعرة[1382]: إلى جوازه عقلا[1383] مستدلين بأنه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما، [1384]فيجوّزه العقل إلا أن السمع ورد بخلافه.[1385] وقال مشايخنا الماتريدية[1386]: إلى أنه لا يجوز عقلا كما لا يجوز نقلا [أن يغفر الله تعالى الكفر والشرك ويخلده في الجنة، ولا تخليد المؤمنين في النار؛ لأن الحكمة يقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن وما يكون على خلاف قضية الحكمة لا يحوز على الله تعالى لأن أفعاله تعالى لا يخلو عن الحكمة.

قال أبو منصور الماتريدي: {أن الكفر مذهب يعتقد للأبد فيجازى بعقوبة الأبد بخلاف سائر الذنوب لأنها لا تفعل للأبد.} [1387] ولأن الكفر قبيح لعينه لا يحتمل الرفع فيعاقب عليه بما لا يرفع بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها لقوله تعالى: ‘‘إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ"[1388] "إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً"[1389] "وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ"[1390] [ولأن العقاب جعة فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعا لعباده والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة. ][1391]

والمعتزلة:[1392] خصصوها بالصغائر دون الكبائر المقرونة بالتوبة، وقالوا: إنّه لا يغفر الكبائر الغير المقرونة بالتوبة؛ واستدلوا عليه بوجهين؛ الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة: قلنا: إنّها على تقدير عمومها إنما يدل على الوقوع لا على الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد {على أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز على الله تعالى عند بعض مشايخ أهل السنة وإن منعه البعض لكونه تبديلا للقول وقد قال الله تع " مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ "[1393] [1394] الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تعزيزا له على الذنب وإغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل [1395]أن مجرد جواز العفو لا توجب ظن

---

[1382] تفسير الرازي 513/3

[1383] +ب/ج/د [كما جوزوا خلود المؤمنين في النار عقلا]

[1384] +ج [لأن الظلم هو التصرف في ملك غيره بغير رضاه]

[1385] +ب/ج/د [فلا يحكم بوقوعها]

[1386] كتاب التوحيد للإمام الماتريدي 362

[1387] –ج

[1388] سورة النساء 48

[1389] سورة الزمر 53

[1390] سورة الرعد 6

[1391] – ب

[1392] : ج {خلافا للمعتزلة}

[1393] سورة ق 29

[1394] +ب [وإن منعه بعض أصحابنا]

[1395] +د [الجواب]

عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل أحد وكفى به زاجرا. }[1396]

**مطلب الخلاف في مغفرة الذنوب المكتبسة للكافر حال كفره سوى الكفر:**

ثم اختلفوا في مغفرة الذنوب المكتسبة للكافر في حال كفره سوى الكفر، وكذا في مقبولية حسناته فقال القاضي عياض: من الأشاعرة[ في شرح مسلم][1397] :"قد انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم ولا يثابون عليها بنعيم ولا بتخفيف عذاب[ لكن بعضهم أشد عذابا من بعض بحسب جرائمهم.][1398] لقول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذلك ينفعه قال لا ينفعه."[1399] وقال البيهقي: "يجوز أن يكون حديث ابن جدعان وما ورد من الآيات والأخبار في بطلان خيرات الكافر إذا مات على الكفر محمولا على أن تلك الخيرات لا يكون لها موضع التخليص من النار وإدخال الجنة؛ فلا ينافي جواز التخفيف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه على خباثاته التي ارتكبها سوى الكفر."[1400] [1401]

{[وقال بعض المتأخرين من مشايخنا، والذي قاله البيهقي: هو الحق الذي يشهد له قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ"[1402] ورجحه اللقاني أيضا وقالوا: إن حسنات الكافر إذا خُتِم له بالإسلام مقبولة، وإن مات على الكفر بطل لقوله تعالى: "وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ"[1403] لما رواه البخاري عن حكيم بن حزام:" قال قلت يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاق وصلة رحم فهل فيها من أجر فقال النبي عليه السلام أسلمت على ما سلف من خير."[1404] وروى الدار قطني إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله له في كل حسنة كان فعلها ومحى عنه سيئة كان فعلها وكان عمله بعد ذلك الحسنة بعشر

---

[1396] –ج

[1397] –ب

[1398] –ب

[1399] انظر شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمِ للقاضي عِيَاض المسَمَّى إِكمَالُ المعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ) المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م 597/1

[1400] انظر البعث والنشور للبيهقي المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة 458 هـ تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر الناشر: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م ص 62

[1401] +ب/ج [قلت يؤيده عموم قوله "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"]

[1402] سورة النساء 48

[1403] سورة المائدة 5

[1404] البخاري 1369

أمثالها والسيئة بمثلها إلا ان يتجاوز الله تع عنها وقال العراقي في شرح البخاري من قال الكافر لا يثاب على عمله يريد اذا لم يسلم][1405]

**[إذا لم يكن عن استحلال واستهانة: ]**[1406] لأن استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلّها فكفر صغيرة أو كبيرة، وكذا الاستهانة بمعنى عدّها هينة ترتكب من غير مبالات[1407] [وتجري مجرى المباحات لو ثبتت حرمتها بدليل قطعي على ما صرح به في شرح الجوهرة ][1408] وذلك لما فيه من[1409] التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤوّل النصوص الدالة على تخليد العصاة من النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم، ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أو لا لدخولها تحت قوله تعالى: "وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ"[1410] ولقوله " لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" [1411]

والإحصاء: إنما يكون للسؤال أو المجازات خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا: إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لقوله تعالى:" إن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ " [1412] قلنا: المراد بالكبائر ههنا هي الكفر [لكماله فينصرف إليه المطلق][1413] وإنما جمع اللفظ باعتبار أنواع الكفر}[1414]

ويجب أي العقاب على الكبيرة وإنما قلنا ههنا يجب [وفيما قبل يجوز][1415] لأن العفو عن الصغائر بالكليّة جائز [سواء اجتنب عن الكبآر][1416] أو لا فيكون العقاب عليها جائز.[1417] بخلاف الكبائر لأنهم قالوا: لا بد من نفوذ الوعيد في بعض العصاة من الموحدين[1418] لئلا يخلو نصوص الشرع الدالة على الوعيد عن الصدق بالكلية، وإن جاز الخلف[ في الوعيد][1419] بالنسبة إلى بعض الأشخاص لكونه كرما فحينئذ يجب تعذيب بعض مرتكب الكبيرة

---

[1405] – ب /ج /د

[1406] –ب/ج

[1407] +ب [لو ثبت جزمها بقطعي]

[1408] – ب/ج

[1409] +ب [إمارة]

[1410] سورة النساء 48

[1411] سورة الكهف 49

[1412] سورة النساء 31

[1413] – ب /ج /د

[1414] –ج

[1415] –ب

[1416] –ب

[1417] : ب [واجبا]

[1418] : ب [من المؤمنين]

[1419] –ب/د

بمقتضى وعيده؛ لكنهم اختلفوا في أن الواجب أن يعتقد أن كل نوع من الكبائر لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه أو يكفي في أداء ذلك الواجب أن يعتقد أن كل نوع من الكبائر تعذيب طائفة من مرتكبيها من غير نظر إلى عمومها ولا خصوص بعضها؛ فمنهم من ذهب إلى الأول، ومنهم من ذهب إلى الثاني؛ [ورجح الأبي الأول حيث قال انعقد الإجماع على أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة لأن الله تعالى توعدهم وكلامه صدق؛ فلا بد من وقوعه ثم يبقى النظر هل المراد طائفة من جميع العصاة أو طائفة من كل صنف منهم وهذا هو الظاهر لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته وهو ظاهر كلام القاضي انتهى. ][1420]

**ولا يجوز سؤال المغفرة للكل** أي كل فرد فرد من عصاة المؤمنين عن الكل أي عن كل فرد فرد من المعاصي صغيرة أو كبيرة لأنه ينافي ما مر؛ من أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة المؤمنين ولو في فرد يعني إذا قصد الداعي مغفرة كل ذنب لكل أحد لا يجوز لما ذكرناه.

وأما إذا قصد المغفرة للجميع في الجملة؛ فيجوز لأنه يجوز أن يغفر لكل فرد فرد من بعض ذنوبه.

**والشفاعة**: ثابتة للرسل والأخبار جمع خبر في حق أهل الكبائر من المؤمنين والآيات[1421] [والأحاديث في هذا الباب كثيرة؛ وما تمسك به المعتزلة على نفيها يجب تخصيصه بالكفار جمعا بين الأدلة، وهم أي أهل الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا بلا توبة،][1422] لقوله تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ"[1423] ونفس الإيمان عمل خير{ لا يمكن أن يرى جزاؤه قبل دخول النار، ثم يدخل النار[1424] لأنه باطل بالإجماع؛ فتعين الخروج من النار

---

[1420] –ب/د

[1421] +ب [لقوله تعالى "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" فإن سوف تدل على ثبوت الشفاعة في الجملة وإلا لما كان لنفي نفعها من الكافرين عند قصد تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يسموا بما يحصيهم لا بما يعممهم وغيرهم وليس المراد أن تعلق الحكم بالكامل يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول مفهوم المخالفة والخصم لا يقول به إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث واحتجت المعتزلة على نفسها لقوله "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة" ونحوه والجواب لا علم ولأنها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال ولو سلم ذلك لكن يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ولما كان أصل القعود الشفاعة ثابتة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة العفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة لزيادة الثواب وكل منهما فاسدا أما الأول فلأن التائب ومرتكب الصغير المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للقعود عن الجناية وهم مخلدون في النار وإن ماتوا بلا توبة]

[1422] –ب

[1423] سورة الزلزلة 7

[1424] +ب/د [أبدا]

[إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عدم خلود المؤمنين في النار، ][1425]وقالت المعتزلة والخوارج [أن مرتكب الكبيرة من المؤمنين وقد مات بلا توبة ][1426] مخلد في النار على ما بيناه مع الفرق بين مذهبهما. }[1427]

## فصل الإيمان:

في اللغة: التصديق وفي الشرع:[1428] هو تصديق محمد عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالا فيما علم إجمالا فيما علم تفصيلا حتى ولو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما لم يكن مؤمنا؛ لأن الواجب عليه عند السؤال هو التفصيل والإقرار به أي إقرار ما جاء به باللسان.

واعلم أنهم اختلفوا في حقيقة الإيمان؛ فقال كثير من أصحابنا: [واختاره فخر الإسلام[1429]] [وشمس الأئمة السرخسي على الهامش ورأي الجمهور][1430] إنه هو التصديق [بالقلب،][1431] والإقرار [باللسان][1432] إلا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الإكراه، والتصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط أصلا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى ولا عند الناس وكان من أهل النار."[1433] وتمسكوا بظاهر قوله عليه السلام:" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله."[1434] وقوله عليه السلام: ''الإيمان بضع وسبعون شعبة وأفضلها قوله لا إله إلا الله."[1435] إلى غير ذلك.[1436] [1437]

### مطلب الخلاف في حقيقة الإيمان:

---

[1425] -ب/ج/د

[1426] -ب/ج

[1427] -ج

[1428] : د [في العرف]

[1429] -د /ب

[1430] -ب/ج/د

[1431] -ب/د

[1432] -ب/د

[1433] انظر أصول السرخسي المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الاولى 1414 هـ- 1993 م. 60/1

[1434] أخرجه البخاري (385)، مسلم (32).

[1435] صحيح مسلم (35)

[1436] +ب/ج/د [ومرادهم بالركن الزائد ما لا ينتفي بانتفائه حكم الكل لا ما يكون خارجا عنه وإلا فلا يكون ركنا]

[1437] +ج [فمعنى الركن الزائد الجزء الذي إذا انتفى كان حكم المركب منه ومن جزء آخر باقيا وإن انتفى شخص ذلك المركب غذ لا شك في انتفاع المجموع المركب في التصديق والإقرار عند انتفاء الإقرار لكن حكمه باق في اعتبار الشرع وباعتبار بقاء حكم المركب عند انتفاء ذلك الجزء صار ذلك الجزء شبيها بالأمر الخارج قسمه جزء زائد]

وذهب المحققون من أصحابنا إلى أنه: هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا؛ كما أن المنافق إذا وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا [لوجود شرطه وهو الإقرار][1438] كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق؛ وهذا القول هو المروي عن أبي حنيفة واختاره أبو منصور الماتريدي[1439] [والحسن البلخي وأصح الروايتين عند الإمام الأشعري ][1440] وتمسكوا بأن الإيمان في اللغة هو التصديق فقط؛ وأنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان.

[فالإيمان بالله: هو تصديق الله تعالى فيما أخبر عن لسان رسوله أو تصديق رسوله فيما تلقى عن الله تعالى؛ ][1441] فإطلاق لفظ الإيمان على غير التصديق إخراج عن مفهومه لغة، وبأن الشيء لا يوجد إلا بوجود ركنه والذي آمن موصوف بالإيمان على التحقيق من حين آمن إلى أن مات؛ بل إلى الأبد فيكون مؤمنا بوجود الإيمان [وقيامه ][1442] حقيقة ولا وجود للإقرار حقيقة في كل لحظة فدل أنه مؤمنا لما معه التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله [أو لجواز قيام الأعراض][1443] لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطا لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب؛ فلا بد لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الأحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول أيضا، كقوله تعالى:" كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ "[1444] " وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ"[1445] وقوله عليه السلام:" اللهم ثبت قلبي على دينك."[1446] إلى غير ذلك.

ثم اعلم أنه ليس المراد من التصديق المعتبر في الإيمان مجرد معرفة نسبة الصدق إلى محمد عليه السلام[ أو إلى خبره ][1447] ووقوعها في القلب من غير إذعان وقبول، فإن كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلبهم نسبة صدقه يقينا ولا يصدقونه عنادا و استكبارا كما قال الله تعالى:" يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ"[1448]

---

[1438] -ب/د

[1439] انظر التوحيد 374

[1440] -ب/ج/د

[1441] -ب/ج/د

[1442] - ب/ج

[1443] - ب/ج/د

[1444] المجادلة 22

[1445] سورة النحل 106

[1446] أخرجه الترمذي (3522) واللفظ له، وأحمد(26679)

[1447] -ب/ج/د

[1448] سورة البقرة 146

"وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ."[1449] بل المراد منه إذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه بحيث يصح أن يطلق عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي[1450] لكنهم اختلفوا في أن هذا التصديق [أعني التصديق بمعنى الإذعان والقبول المعتبر في الإيمان ][1451] هل هو من قبيل الأفعال الاختيارية أو من قبيل العلوم [والإدراكات التي من مقولة الكيفيات النفسانية.][1452]

فذهب بعضهم[1453] [منهم نظام الدين الغوري إلى أن التصديق المعتبر في الإيمان هو التسليم والقبول وهو][1454] أنه فعل اختياري [وليس من جنس العلم؛ بل أو غيره لأنه فعل اختياري.

والعلم كيفية نفسانية أو انفعال][1455] ولأن العلم حاصل للمعاندين من الكفار دون التصديق المعتبر في الإيمان،[1456] ولأن الإيمان مأمور به،[1457] والمأمور به لابد أن يكون فعلا اختياريا.[1458] ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري بربط القلب بالاختيار على ما علم من أخبار المخبر، وبعضهم بنسبة الصدق إلى المخبر بالاختيار؛ وقالوا: كل من الربط الاختياري والنسبة الاختيارية أمر كسبي [من قبيل الفعل يحصل باختيار المصدق][1459] [ولهذا يثاب عليه.][1460] وذهب المحققون إلى أنه من قبيل العلوم [والإدراكات التي من مقولة الكيفيات النفسانية. ][1461]

ثم اختلفوا فيه إلى فرقتين: فرقة ذهبت إلى نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل كتب المنطق، وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك الجحود والاستكبار والتصديق المنطقي أعم منه. وفرقة أخرى ذهبت إلى أنه عين التصديق المنطقي [لا نوع منه:] [1462]وهذا هو الحق الذي تقرر عليه رأي أكثر

---

[1449] سورة النحل 14

[1450] انظر قواعد العقائد المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) المحقق: موسى محمد علي الناشر: عالم الكتب – لبنان الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م ص 242

[1451] –ب/ج/د

[1452] –ب/د

[1453] +ب [إلى الأول]

[1454] –ج

[1455] –ج

[1456] +ج [فعلم أمه غير العلم]

[1457] +ج [يثاب عليه]

[1458] +ج [وكذا المثاب عليه]

[1459] –ب

[1460] –ج

[1461] –ب/د

[1462] –ب

المحققين وبه جزم العلامة التفتازاني[1463] في مواضع من كتبه وذلك لأنا لا نفهم من لفظ التصديق في اللغة وعرف المنطق وعرف الشرع إلا نسبة الصدق إلى المخبر، ولا نفهم من تلك النسبة أيضا إلا إذعانه، وقبولها، وإدراكها بالقلب من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب أصلا. ولا شك أن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل بدونهما؛ فغاية الأمر أنه يشترط في التصديق المعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة المأمور به.

وأما أن كون هذا فعلا وتأثيرا من النفس لا كيفية لها، وأن كون الكسب والاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق المنطقي فممنوع؛ بل عدم دخوله في مفهومه معلوم قطعا لأن لفظ التصديق إنما يطلق على ما اعتبر في الإيمان بالمعنى المعتبر في اللغة، إذ لا الأصل عدم النقل وكل من الكسب والاختيار غير معتبر في معناه اللغوي قطعا، فإن قيل: لا شك أن الإيمان في الشرع: هو التصديق بأمور مخصوصة على ما مر. وفي اللغة: هو التصديق المطلق فيكون من المنقولات الشرعية، قلنا: هذا ليس نقلا من معنى لفظ التصديق اللغوي إلى معنى آخر؛ بل معناهما في اللغة والشرع واحد وهو المعبر عنه في الفارسية بكرذيدن. غاية الأمر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا بأصل المعنى فيكون متعلقة في اللغة عاما وفي الشرع خاصا.

وأما ما قيل: إن الإيمان مأمور به فيكون فعلا اختياريا، قلنا: ممنوع إذ كثيرا ما يكون العلم مأمور به أيضا نحو فاعلم أنه لا إله إلا الله وكذا ما قيل إنّ العلم حاصل للكافر المعاند دون الإيمان فيكون فعلا ممنوع أيضا؛ إذ لا يلزم من حصوله مطلق للعلم كافر حصول التصديق المعتبر في الإيمان[1464] له [حتى يلزم أن يكون فعلا.

فإن قيل: إنّ التصديق المنطقي يعم اليقين، والظن، والمطلوب في الإيمان القطعي.[1465] ][1466]

وأيضا فيكون أعم من التصديق المنطقي تتعلق بجميع النسب غير المؤمن به أيضا؛ فيكون أعم من التصديق المعتبر في الإيمان؛ فلا يكون عين المنطقي قلنا: إن أردت بالقطعي[1467] عدم تجويز النقيض حالا ومآلا فلا نسلم لزومه في الإيمان.

وإن أردت به الجزم الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل [حالا][1468] فلا يناف الظن؛ بل يجيء معه ولا شك أنه يكتفي به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض على ما ذكره في المواقف مع بثه القول بأنه لا بد في الإيمان

[1463] انظر شرح المقاصد 252/2

[1464] +ب [هو اليقين]

[1465] +د [هو اليقين]

[1466] –ب

[1467] +ب/د [باليقين]

[1468] – ب

من التصديق والإذعان؛ وليس المراد بكونه عينه كونه هو من جميع الوجوه بل كونه عينه في أصل المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في اللغة، وإن كان بينهما فرق بحسب المتعلق.

[ثم لما كان بينهما فرق بحسب المتعلق ثم لما كان مذهب المعتزلة وجمهور أهل الحديث وكثير من الأشاعرة أن الإيمان تصديق[القلب]،[1469] وإقرار[باللسان]،[1470] وعمل بالأركان؛ أشار إلى رد ذلك بقوله **والأعمال**:][1471]

[أي الطاعات][1472] غير داخلة فيه [أي في الإيمان][1473] لقوله تعالى:" إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ "[1474] لأن العطف يقتضي المغايرة وأن المعطوف غير داخلة في المعطوف عليه، وللنص، والإجماع على أن إيمان اليأس لا ينفع[1475] إذ لا خفاء في أن المراد به هو التصديق والإقرار إذ لا محال للأعمال عنه إلى غير ذلك.

**مطلب الخلاف في الإيمان يزيد وينقص:**

[وما نقل عن الشافعي من دخول الأعمال فهو محمول على دخوله في كماله لا في حقيقته وهو محل النزاع؛ خلافا للمعتزلة فإن مذهبهم دخول الأعمال المفروضة في الإيمان.][1476] [1477] [1478]

---

[1469] + د

[1470] + د

[1471] – ج

[1472] –ب /د

[1473] – ب

[1474] سورة البقرة 277

[1475] : د [غير مقبول]

[1476] – ب

[1477] +ج [ولهذا قالوا إن مرتكب الكفر ليس بمؤمن كما تقدم مع جوابه]

[1478] +ب/ د [واستدلوا عليه بقوله تعالى "يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا" والجواب عنه بوجوه الأول أن خيرا يعم لوقوعه من سياق النفي فيفيد عموم السلب ونقيضه يتحقق باقترانه بعمل واحد فلا يفيد مذهبهم لأن مذهبهم دخول جميع الأعمال المفروضة الثاني أن المراد بالنفي النفي بالنظر إلى النفس الموصوفة لعدم الإيمان قبله عدم الخلود في النار وبالنظر إلى النفس الموصوفة بعدم كسب الخير في إيمانه قبله عدم الدخول في النار وعدم الدخول لا ينافي الخروج ولو بعد أزمنة فلا يثبت مذهبهم أيضا الثالث أن الحكم بعدم النفي مختص بذلك اليوم ولا يلزم من عدم نفي كسب الخبر في الإيمان في ذلك اليوم عدم نفيه بعد ذلك اليوم لجواز العفو والخروج من النار بعد الدخول فيها ] =(+د الرابع أن التبرؤ المذكور في الآية محمول على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنها إيمانها ففي سياق النفي يفيد العموم فالمعنى لا ينفع نفسا لم تؤمن ولن تكسب خيرا في الإيمان من قبل ولا يلزم منه عدم اعتبار الإيمان المجرد عن العمل)

**ولا يزيد** أي الإيمان **ولا ينقص** لما مر من أنه عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت أصلا لا بحسب ذاته لأن التفاوت بحسبه[1479] إنما هو لاحتمال النقيض [وهو يناف الجزم فلا يجامعه][1480] ولا بحسب متعلقه أيضا؛ لأنه[1481] جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد ولا تفاوت وإلا لم يكن جميعا، والآيات الدالة على زيادته وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة[1482] نحو قوله تعالى:" زَادَتْهُمْ إِيمَانًا[1483] وقوله تعالى " وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا"[1484]

[1485]يحتمل أن يكون المراد منه الزيادة من حيث التفضيل في كل حكم وفرض أو الزيادة بالنسبة إلى عصر النبي عليه السلام، فإنه ما من يوم إلا ويتجدد فيه فرض[1486] وينزل فيه آية[1487] [فيظهر فيه حكم لم يكن قبل ذلك فيؤمنون به على التفصيل وكل ذلك داخل في الجميع من حيث هو فلا يزداد من حيث الجميع وهذا إنما يتحقق في عصر النبي عليه السلام،][1488] و أما بعده[1489] فلا؛ وهذا التأويل مروي عن ابن عباس[1490] وأبي حنيفة ويحتمل الزيادة[1491] [من حيث تجدد الأمثال فإن بقاء الإيمان لا يتصور إلا بتجدد الأمثال لكونه عرضا، ويحتمل الزيادة من حيث ثمرة الإيمان وإشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن.][1492]

**ولا ينفع أي الإيمان حال اليأس**: أي معاينة عذاب الله تعالى[1493] وهو حال الغرغرة لقوله تعالى:" فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا"[1494] ولأنه لا يبقى حينئذ للعبد قدرة وتصرف في نفسه [والاستمتاع بها][1495]

---

[1479]+ب [لعدم احتمال]
[1480] -ب
[1481]+ب [عبارة]
[1482]+ج [خلافا لمذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة فإنهم قالوا بزيادته مستدلين]
[1483] سورة الأنفال 2
[1484] سورة المدثر 31
[1485] +ج [الجواب]
[1486] +ج [وحكم]
[1487]+ج [ويؤمنون به]
[1488] - ج
[1489] + ج
[1490] انظر تفسير القرطبي 82/19
[1491]+ ب/ج [من حيث القوة والضعف بحسب الأدلة ومن حيث تجدد الامثال ومن حيث ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب]
[1492] -ب/ج
[1493] + ب/د [بعد حلوله]
[1494] سورة غافر 85
[1495] -ب/د

حتى يستدل بالشاهد على الغائب ويقبل ما جاء به لأن هذه الحالة أُوْلَى أحوال الآخرة، فليس إيمانه إلا لدفع عذاب معاين لا لإيمانه بالغيب. [1496]

### وعند طلوع الشمس من مغربها:

لقوله عليه السلام إن للتوبة بابا مفتوحا؛ فلا يزال مفتوحا حتى يغلق، فإذا طلعت الشمس من مغربها أغلق وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل وهو معنى قوله تعالى:" وْيومَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا[1497] ولأن الإيمان بالغيب ارتفع في ذلك الوقت لتعينه أمر الآخرة ولو امتدت أيام الدنيا بعد ذلك الوقت إلى أن نسى هذا الأمر أو ينقطع تواتره، ويصير الخبر عنه آحادا فمن أسلم أو تاب في ذلك الوقت لم تقبل توبته ولا إيمانه، ومن تاب بعد ذلك الوقت أو آمن قبل توبته وإيمانه عند بعض[ أهل السنة ][1498] واختاره القرطبي[1499] والأكثر على أنه[1500] بعد غلق الباب [عند طلوعها من مغربها لم يفتح بعد ذلك إلى يوم القيامة فلا يقبل إيمانه ولا توبته بعد ذلك أصلا.][1501]

### مطلب الخلاف في التوبة حال اليأس:

[أي حال الغرغرة والنزع ][1502] [1503] خلاف وأكثر الماتريدية على أنها مقبولة للاستصحاب [ولأن الشفاعة غيره يوم القيامة وهو حال اليأس أيضا لما قبل في حقه فشفاعته لنفسه في هذه الحالة أولى يقبل أيضا توبته في هذه الحالة شفاعة لنفسه][1504] وقال جمهور الأشاعرة: [واختاره بعض الماتريدية ][1505] أنها غير مقبولة لما ذكر في أن إيمان

---

[1496] +ب [ومن هنا قالوا أن فرعون آمن قائلا آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين ولم يقبل إيمانه لعدم كونه في أوانه بدليل قوله تعالى " الآن وقد عصيت من قبل وكنت من المفسدين" أي أتؤمن الآن وقد آيست من نفسك ولم يبق لك اختيار وقال بعضهم أنه لم يؤمن حقيقة وإنما قال هذه الكلمة ليتوسل بها إلى وقع الهلاك بالغرق ولم يكن مقرونة بالإخلاص بداية أنه هذه الكلمة على محض التقليد فقال أنه لا اله الا الله الذي آمنت به بنو إسرائيل فكأنه اعترف أنه لا يعرف الله إلا أنه سمع من بني إسرائيل إلها آمن به كما آمن به بنو إسرائيل ولو سلم ذلك فإيمانه لا يتم بمجرد الإقرار بوحدانية في النصوص أن إيمان فرعون صحيح وثبت بظاهره بعض القوم ورد عليه بأنه مخالف النص والاجماع ]

[1497] سورة الأنعام 185

[1498] _ ب

[1499] انظر تفسير القرطبي 7/147-148

[1500] +ب /ج [لا يقبل]

[1501] _ ب

[1502] _ ب /ج /د

[1503] +ج [وحال طلوع الشمس من مغربها]

[1504] _ ب /ج

[1505] _ ب/ ج

اليأس [1506] [ولعل المختار هو الأول عملا في الموضعين بالاستصحاب أي إبقاء الكافر على كفره والمؤمن على إيمانه في هذه الحالة، وأما الإيمان والتوبة قبيل حال الغرغرة، وقبيل طلوع الشمس من مغربها فمقبولة بالاتفاق لأنه إيمان بالغيب. ][1507]

ويصح أي الإيمان من **المقلد** وليس المراد من المقلد ههنا عوام الناس الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحاري وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام [وما أتى به من المعجزات][1508] ولا الذين يتفكرون في خلق السموات، والأرض، والليل، والنهار فإن كلهم من أهل النظر والاستدلال؛ حتى قال أبو منصور الماتريدي أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى."

غايته: أن بعضهم يكتفون بالدليل الإجمالي وهو يخرج صاحبه عن حضيض التقليد إلى ذروة الاستدلال، وليس عليه الاستدلال على كل مسألة إلا عند الحاجة إلى التفضيل؛ بل المراد به من شاء على شاهق جبل مثلا، ولم تبلغه الدعوة، ولم يتفكر في السموات والأرض، فأخبر واحد بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه بما أخبره بمجرد إخباره من غير نظر واستدلال [على ما صرح به في شرح الطحاوي[1509] وغيره. ][1510] ومن لم يعرف محل النزاع يقع في غلط عظيم، وأما إذا لم يصدقه فيما أخبره بل جعل ذلك قلادة في عنق المخبر بأن قال إن كان ذلك حقا فآمنت به وإلا فوباله عليك فهذا المقلد ليس بمؤمن بالاتفاق لكونه شاكا في إيمانه.

**مطلب الخلاف في إيمان المقلد:**

وافترقوا في محل النزاع إلى فرق؛ فقال أكثر الماتريدية[1511]: إنّ إيمان المقلد يصح ولكنه عاص بترك النظر سواء كان له قابلية للنظر [أو لا وذلك لأن الإيمان عبارة عن التصديق على ما مر، وقد وجد ذلك في المقلد من غير اقتران بما يوجب الكفر [فيصح؛][1512] ولكنه لما ترك النظر المأمور به[1513] كان عاصيا][1514][بتركه.

[1506] +ب [وكذا في دعاء الكافر والأكثر على قبولها بدليل قوله تعالى في حق إبليس "قال أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين]

[1507] – ب /ج

[1508] – ب /د

[1509] شرح العقيدة الطحاوية المؤلف: سفر بن عبد الرحمن الحوالي 966-967

[1510] – ب

[1511] الاعتماد في الاعتقاد للنسفي ص 385

[1512] – ب

[1513] + ب [الواجب]

[1514] – ج

فإن قيل: إن التصديق لا يتصور بدون العلم لأنه إما ذاتي لها، وشرط له ولا علم للمقلد لأنه اعتقاد جازم مطابق للواقع مستند إلى ضرورة أو استدلال والمقلد ليس لذلك أهل؛ قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع سواء كان عن ضرورة أو استدلال أو لا هذا ولا ذاك؛ بل ربما يجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين. ][1515]

وقال بعض[1516] الماتريدية: إن إيمان المقلد صحيح، ولكنه عاص بترك النظر إن كان له قابلية للنظر لأن من لا قابلية له معذور.

وقال أبو الحسن الأشعري وأصحابه[1517]: إن إيمان المقلد لا يصح، بل لا بد له أن يعرف كل مسألة بدلالة عقله، وإن لم يعبر عنه بلسانه ويجادل بخصمه، ولا يخفى عليك أنه لا برهان لهم على ذلك؛ بل قولهم[1518] [أنه لا بد أن يعرف كل مسألة بدلالة عقله يخالف نفيهم الحسن والقبح العقليين؛ وهذا هو المشهور عن الأشعري لكن المنقول عن العبد القاهر البغدادي[1519] أن المقلد وإن لم يكن مؤمنا عند الأشعري على الإطلاق فليس بكافر أيضا لوجود التصديق؛ بل هو عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله تعالى عنه أو يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة. ][1520] وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الأعمال عند من يقول إن الأعمال داخلة في كمال الإيمان؛ وإلا فالأشعري لا يقول[1521] بالمنزلة بين المنزلتين[1522] [ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعلى تقدير صحة هذا النقل يظهر أنه لا خلاف بيننا وبينهم في الحقيقة.][1523] وقال أبو الحسن الرستغفني [1524][ وأبو عبد

---

[1515] –ب / د

[1516] + ب/ د [بعضهم]

[1517] حاشية الدسوقي على أم البراهين المؤلف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1230 هـ) والحاشية: على شرح الإمام محمد بن يوسف السنوسي لأم البراهين الناشر: مطبعة عيسى بابي الحلبي ص 56

[1518] +ب/د [بل مناف لأصلهم المشهور من نفيهم الحسن والقبح العقليين ولذا قالوا أن مراد الأشعري من نفي الصحة أنه لا يكون مؤمنا على الكمال]

[1519] لم أوفق بالوقوف عليه

[1520] –ب /د

[1521]+ ب/د [بكفر المقلد]

[1522] +د [ويؤيد هذا ما نقل عن عبد القاهر البغدادي أن المقلد وإن لم يكن مؤمنا عند الأشعري على الإطلاق فليس بكافر أيضا لوجود التصديق بل عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله تعالى عنه أو يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة لأن غير المؤمن لا يدخل الجنة بالاتفاق فلا بد من الحمل على المعنى المذكور]

[1523] –ب/د

[1524] علي بن سعيد الرستغفني علي بن سعيد، أبو الحسن الرستغفني من رسفن إحدى قرى سمرقند وأحد أصحاب أبي منصور الماتريدي. له كتاب '' إرشاد المهتدي'' وكتاب '' الزوائد والفوائد'' في أنواع العلوم. قال: رأيت الماتريدي في النوم فقال: يا أبا الحسن! ألم تر أن الله غفر لامرأة لم تصل قط؟ فقلت: بماذا؟ قال: باستماع الأذان وإجابة المؤذن. تاج التراجم في طبقات الحنفية دار القلم – دمشق–ط 1(1992)، ج: 1– ص: 205

الله الحليمي[1525] :[ [1526] ليس الشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي كما قال الأشاعرة؛ بل لا بد أن يبنى اعتقاده على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة فهذا القدر كاف لصحة إيمانه.

{والحاصل: أنه لا يجوز التقليد للناشئ في ديار الإسلام من عوام الناس في الأمور الدينية الأصلية، وأما في الأمور الشرعية الفرعية فنحن مقلد بمجتهد اتخذنا قوله مذهبا، وأما المجتهد نفسه فلا يقلد مجتهد آخر إلا الصحابي المجتهد، [وعن أبي حنيفة: أنه جوز تقليد المجتهدين لمن هو أعلم منه][1527]}[1528]

**مطلب الخلاف في التردد في الإيمان:**

**ولا ينبغي الاستثناء فيه** أي في الإيمان بأن يقول أنا مؤمن إن شاء الله؛ **بل يقول إنّا مؤمن حقا** وعليه جمهور الماتريدية، وهو المروي عن أبي حنيفة[1529] وأصحابه؛ لأن الإيمان تصديق قلبي وهو أمر معلوم لا يقبل التردد عند تحققه ومن تردد فيه لم يكن مؤمنا [لعدم حصول التصديق فيه.][1530] فاللائق أن يجتنب عما يوهم التردد والشك فيه وإن لم يقصد التردد فيه.

وقال الأشاعرة وهو المروي عن الشافعي: إنّه يجوز إدخال الاستثناء فيه؛ ويقول أنا مؤمن إن شاء الله للتبرك، وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، والتبرؤ عن تزكية النفس، [والإعجاب بحالها،][1531] والتردد، والشك في إيمانه في الحال كفر.[1532]

[1525] الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم باللام الشيخ الإمام أبو عبد الله الحليمي أحد أئمة الدهر وشيخ الشافعيين بما وراء النهر قال فيه الحاكم الفقيه القاضي أبو عبد الله بن أبي محمد أوحد الشافعيين بما وراء النهر وأنظرهم بعد أستاذيه أبي بكر القفال وأبي بكر الأودني قدم نيسابور سنة سبع وسبعين حاجا فحدث وخرجت له الفوائد ثم قدمها سنة خمس وثمانين رسولا من السلطان فعقدنا له الإملاء وحدث مدة مقامه بنيسابور وروى عنه الحاكم وعن أخيه أبي الفضل الحسن بن أبي محمد الحسن الحليمي وفي ترجمة الشيخ أبي عبد الله ثم قال توفي الحاكم العالم أبو عبد الله الحليمي في سنة ثلاث وأربعمائة قلت ومولده سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة وكذلك مولد أخيه أبي الفضل الحسن ولدا في سنة واحدة ببخارى كذا ذكره الحاكم في ترجمة أبي الفضل . طبقات الشافعية الكبرى دار هجر – القاهرة–ط 2(1992)، ج: 4- ص: 333

[1526] – ب

[1527] – ب/ج/د

[1528] – ج

[1529] انظر الفقه الأكبر لأبي حنيفة 165

[1530] – ب

[1531] – ب

[1532]+ ب /ج/د [إنما هو في العاقبة لا في الحال لأن التردد في إيمانه في الحال كفر]

ولا يخفى عليك أن هذه التأويلات إنما تفيد مجرد الصحة لا [1533] إيثار [قوله أنا مؤمن إن شاء الله تعالى على قوله أنا مؤمن حقا وهو المقصود.][1534] لأن قصد التبرك والتأدب بذكر اسم الله تعالى لا يختص بالإيمان؛ بل ينبغي في جميع أحيانه وأحواله. ثم لما اشتهر عن الأشعري وأصحابه؛ أن العبرة في الإيمان، والكفر، والسعادة، والشقاوة، بالخاتمة وأن شيئا منها لا يتغير أصلا حتى أن من يموت على الكفر فهو كافر على الحقيقة من أول زمان وإن كان طول عمره على الإيمان والطاعة.

وأن من يموت على الإيمان فهو مؤمن على الحقيقة من أول زمان وجوده وإن كان طول عمره على الكفر؛ لا أنه مؤمن أولا ثم تغير إيمانه كفرا، أو أنه كافر ثم تغير كفره إيمانا، وبهذا الاعتبار جوزوا الاستثناء في الإيمان بحمل مراده على الشك في إيمان الموافاة لا في الإيمان الناجز؛ أشار إلى رد ذلك بقوله: **والسعيد قد يشقى** بأن يختار الكفر بعد الإيمان نعوذ بالله، **والشقي قد يسعد** بأن يختار الإيمان بعد الكفر.

{**والتغير والتبدل إنما يلزم على السعادة** والإيمان، والشقاوة، والكفر الذين هما من صفات المخلوق. دون الإسعاد والإشقاء اللذين هما من صفات الله تعالى لأنهما الإسعاد عبارة عن تكوين السعادة والإشقاء عبارة عن تكوين الشقاوة.}[1535]

**مطلب الخلاف في أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أو لا:**

واعلم أنهم اختلفوا من أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أو لا؛ فذهب جمهور الماتريدية[1536] إلى الأول حتى قالوا إن إبليس كان مؤمنا موحدا على الحقيقة قبل عصيانه، ثم صار كافرا وقت عصيانه [وأن معنى قوله تعالى "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[1537] بعد العصيان أو أنه كان في علم الله تعالى من الكافرين بعد الإيمان فالسبق في العلم لا في المعلوم؛

---

[1533] + ب [الأولوية]

[1534] _ ب

[1535] - ج

[1536] شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالإعتماد في الاعتقاد المؤلف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (المتوفى: 710 هـ) الناشر: مكتبة الأزهرية للتراث الطبعة: الأولى 1432 - 2012 م ص 383 ، بحر الكلام لابي معين النسفي ت: ولي الدين فرفور دار فرفور دمشق 2000 ص 81

[1537] سورة البقرة 34

واستدلوا عليه][1538] بأن كلا من السعادة والشقاوة [والإيمان والكفر][1539] من الأفعال الاختيارية للعباد فيجوز عليها التبدل والتغير.[1540]

وذهب الأشعري[1541] وأصحابه إلى الثاني وقالوا إن إبليس كان كافرا[1542] حين خُلق مستدلين بقوله تعالى "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[1543] [1544] وبقوله عليه السلام:" السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه."[1545] وأجابوا عن الآية بما ذكرناه.[1546] وعن الحديث بأن معناه السعيد بالسعادة المنجية [التي يترتب عليها الثواب في الآخرة][1547] سعيد بتلك السعادة في بطن أمه والشقي بالشقاوة المهلكة [التي يترتب عليها العقاب في الآخرة][1548] شقي بتلك الشقاوة في بطن أمه. ولا منه أن لا يكون الكافر قبل إيمانه الذي مات عليه كافرا حقيقة، ولا أن لا يكون المؤمن قبل كفره الذي مات عليه نعوذ بالله مؤمنا حقيقة هذا هو المشهور بين أصحابنا.

والحق أن هذا النزاع لفظي [على ما حققه بعض المحققين][1549] لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى التصديقي في القلب على اليقين فلا شك أنه حاصل في الحال وأنه يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة وكذا الكفر والشقاوة؛ وإذا أريد ما يترتب عليه النجاة [والثواب][1550] والعقاب في الآخرة أعني الإيمان المنجي والكفر المهلك فهو لا يتبدل ولا يتغير وأنه في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال؛ فمن جوّز التبدل وقطع بحصوله أراد المعنى الأول، ومن لم يجوّز التبدل أصلا وفوض إلى مشيئة الله تعالى أراد الثاني.

---

[1538] – ب /ج /د

[1539] – ب

[1540]+ ج [بخلاف الإسعاد والإشقاء فإنهما من صفات الله تعالى لأنهما عبارتان عن تكوين السعادة والشقاوة فلا يجوز عليها التبدل والتغير]

[1541] الإبانة عن أصول الديانة المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ) المحقق: د. فوقية حسين محمود الناشر: دار الأنصار – القاهرة الطبعة: الأولى، 1397 ص 233

[1542] + ب /ج/ د [على الحقيقة]

[1543] سورة البقرة 34

[1544]+ ج [بصيغة الماضي]

[1545] أخرجه الآجري في ((الشريعة)) (366)، واللالكائي في ((شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)) (4/ 658)، والبيهقي في ((القضاء والقدر))(107)

[1546] + ب /ج/د [وأجابوا عنه بأن معنى الآية أنه صار من الكافرين بعد العصيان أو أنه كان في علم الله من الكافرين بعد الإيمان فسبق الكفر على الإيمان في علم الله تعالى لا في الخارج]

[1547] – ب

[1548] – ب /ج

[1549] –ب/ج

[1550] –ب /ج /د

**الإيمان[1551] والإسلام واحد**[1552][ بحسب الحقيقة][1553] { بمعنى أن حقيقة الإسلام لا يتصور بدون الإيمان [وحقيقة الإيمان لا يتصور بدون الإسلام، وبالجملة][1554] لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن [وهذا هو المراد بالاتحاد ههنا][1555] لا أنها مترادفان في حقيقتهما اللغوية لأن الإيمان في اللغة: التصديق مطلقا، والإسلام في اللغة: الانقياد والتسليم.[1556]

[ومما يدل على الاتحاد بالمعنى المذكورة قوله تعالى "فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (35) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ"[1557] لأن كلمة غير لاستثناء أهل بيت من المسلمين من المؤمنين فيجب أن يتحد الإيمان والإسلام حتى يصح دخول المستثنى في المستثنى منه وإخراجه منه. ][1558] }[1559] [1560]

**ولا يكفر أحدا من أهل القبلة:**

و هم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الإسلام اعتقادا جازما [خاليا عن الشكوك،][1561] ونطقوا بالشهادتين، فإن من اقتصر على واحد منهما لا يكون من أهل القبلة إلا إذا عجز عن النطق لعلل في لسانه كالخرس [ونحوه، أو لعدم التمكن به بوجه من الوجوه كالكره ونحوه][1562]، ثم لا بد من تقديم الشهادة بوحدانيته تعالى على الشهادة برسالة محمد عليه السلام حتى لو عكس لم يصح إسلامه على ما نقله [النووي عن القاضي أبي الطيب] [1563] في شرح المهذب.[1564]

---

1551 +ج [الإيمان والإسلام واحد بمعنى أنهما متساويان في الخارج لا بمعنى أنهما مترادفان في المفهوم]

1552 + د [في الشرع عندنا]

1553 –ب /ج /د

1554 –ب /ج

1555 –ب /ج /د

1556 + ب/ د [خلافا للأشعري فإنهما متغايران عنده بدليل قوله تعالى "قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"]

**1557** سورة الذاريات 35-36

1558 – ب /ج /د

1559 – ج

**1560** تفسير الماتريدي 573/6، الكفاية والهداية 367، الإبانة عن أصول الديانة للأشعري 26

1561 – ب /ج

1562 – ب /ج /د

1563 – ب

1564 المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)) المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) الناشر: دار الفكر 75/3

وأما الموالاة بينهما [بحيث لا يتراخى الثاني عن الأول ][1565] ففيه خلاف؛ فمنهم من اشترط [الموالاة][1566] ومنهم من لم يشترط بذنب سواء كان الذنب من أفعال الجوارح، أو من أعمال القلوب، وسواء كان مرتكبه من أرباب الأهواء والبدع أو لا إلا بما يعلم منه بنفي الصانع القادر المختار كاعتقاد قدم العالم؛ فإنه يفضى إلى نفي الصانع[1567] [القادر المختار ] [1568] [على ما رآه الفلاسفة وإنما ذكر المختار بعد القادر احترازا عما ذهب إليه الحكماء من أنه تعالى قادر بمعنى صحة الفعل والترك لا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لأن القدرة بالمعنى الأول بجامع الإيجاب بالذات دون الثاني العليم ][1569] [1570] {كنفي علم الله تعالى بالجزئيات} [فإنه كفر عند أكثر المتكلمين وإن أوّله بعض المتأخرين على ما ذكرناه في بحث العلم. ][1571]

أو **بما يعلم منه شرك** إما في الألوهية، أو في المعبودية كعبدة الأصنام والكواكب، أو في الخالقية كالقائلين بأن النور فاعل الخير والظلمة.[1572] و أما المعتزلة في قولهم إنّ العباد خالق لأفعالهم فلا يستحقون التكفير؛ [فاختلفوا في تكفيرهم، فذهب قدماء أهل السنة: إلى تكفيرهم قائلين بأنه شرك في الخالقية[1573] وذهب المتأخرون منهم إلى عدم تكفيرهم قائلين بأنهم وإن أسندوا الخلق إلى العبد][1574] إلا أنهم أثبتوا الأقدار والتمكين من الله تعالى، وبذلك لا يستحقون التكفير.**أو إنكار النبوة كالبراهمة**[1575] وبعض الملاحدة.

---

[1565] – ب

[1566] – ب /ج /د

[1567] ا +ب/ج [العليم]

[1568] – ب

[1569] – ب /ج /د

[1570] ج: [كما رآه الحكماء]

[1571] – ب /ج /د

[1572] +ب /د [فاعل الشر]

[1573] +د [والألوهية]

[1574] –ج/ ب

[1575] البراهمة وهم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ويقولون أنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا أنهم أنكروا النبوات وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا لما صح أن الله عز وجل حكيم وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك في أنه متعنت عابث فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث والعنت عنه وقالوا أيضا إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به قالوا فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضا ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع" انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ) الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة 63/1

**أو إنكار ما علم مجيء محمد عليه السلام ضرورة** كإنكار الحشر الجسماني وكونه تعالى عالما، قادرا، مريدا، متكلما، سميعا، بصيرا، حيا، [وكإنكار شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله][1576] وإنكار فرضية المكتوبات، [والصوم، والزكاة، والحج، وحرمة الخمر، والخنزير، والقتل العمد، والدم.][1577]

**أو إنكار مجمع عليه قطعيا** كإنكار حرمة التختم للرجل بالفضة[1578] أو بصدور شيء مما جعله الشارع إمارة التكذيب كشد الزنار، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمة الكفر قصدا، وسب الصحابة بما يوجب كفرهم، وقذف عائشة رضي الله عنها. [1579]

{واختلفوا في تكفير [المعتزلي][1580] في قوله إنّه تعالى عالم [بذاته][1581] لا بعلمه، قادر لا بقدرته، [مريد لا بإرادته؛ والأكثرون على عدم تكفيرهم مستدلين بأن ما علم من دين محمد عليه السلام بالضرورة هو كونه تعالى عالما، قادرا، مريدا إلى غير ذلك. و أما إثبات تلك الصفات على وجه أثبته أهل السنة فلم يعلم منه ضرورة.][1582]

وكذا اختلفوا في كفرهم من جهل بأنه تعالى قادرا، [عالما، مريدا، متكلما ونحوها؛ بل نفى كفره الطبري[1583] وغيره، وقيل: لا يكفر.][1584] وكذا اختلفوا في كفر من اعتقد بحدوث صفات الله تعالى مع الاعتراف بوجودها [قيل: الصحيح عدم التكفير.][1585] }[1586] ونصلي خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام:" صلوا خلف كل بر وفاجر."[1587] ولأن عظماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل البدع الغير المؤدية بدعتهم إلى الكفر [من غير نكير.][1588] و ما نقل من المنع عن الصلاة [خلف المبتدع][1589] فمحمول على الكراهة [ولا كلام فيه.] [1590]ونصلي

---

[1576] – ب/ج/د

[1577] – ب/ج/د

[1578] : د [بالذهب]

[1579] + د [وأما لو قال لحرام هذا حلال بترويج السلعة أو بحكم الجهل فلا يكفر]

[1580] – ب/ج/د

[1581] – ب/ج/د

[1582] – ب/ج/د

[1583] انظر التبصير في معالم الدين المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ) المحقق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل الناشر: دار العاصمة الطبعة: الأولى 1416 هـ - 1996 م 147/1

[1584] – ب/ج/د

[1585] – ب/ج/د

[1586] – ج

[1587] أخرجه الدارقطني (57/2)، والبيهقي(7080)

[1588] – ب

[1589] – ب

[1590] – ب/ج

عليهما [أي على كل بر وفاجر إذا ماتا على الإيمان][1591] أي من غير ما يعلم منه ما يوجب كفرهم بشيء مما ذكر لقوله عليه السلام:" **لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة."** [وللإجماع عليه.][1592]

**و نرى المسح على الخفين في السفر والحضر:**

لقول الكرخي:" إنيّ أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين" لأن الآثار التي جاءت فيه في خبر التواتر ولقول أبي حنيفة: ‘‘ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار." [وفيه تفصيل ذكرناه في شرحنا على الملتقى.][1593]

## فصل كرامات الأولياء حق[1594]:

الولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات، المتجنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات النفسانية، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة، [وبلزوم مقارنة الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح وإلزام متابعة النبي عن الاستدراج، وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور لأن يصير عينه الأعور صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا إهانة.

وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين مخلّصا لهم من المحن والمكاره ويسمى هذا معونة، قلنا؛ قالوا: الخوارق أربعة أنواع؛ معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة ولعلهم درجوا الإرهاص في المعونة أو في الكرامة واستدلوا على جواز كرامتهم][1595] [بأن صدور مثل هذه الخوارق أمر ممكن، وقدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات فيجوز صدورها عنهم على وقوعها بوجهين؛

الأول: ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وأنه و"كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ"[1596] ، وقصة أصحاب الكهف ولبسهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب، وقصة أصف وإتيانه بعرش بلقيس.

والثاني: ما تواتر معناه وإن كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم للصالحين.][1597]

---

[1591] - ب/ج

[1592] - ب/ج

[1593] - ب/ج/د

[1594] الكفاية والهداية ص 208 و مقالات أبي حسن الأشعري ص 180

[1595] +د [وعلى وقوعها مذكور في المفصلات]

[1596] سورة آل عمران 37

[1597] -د

ولا يصل الولي [وإن بلغ غاية في الولاية][1598] إلى حد النبوة لأن الأنبياء معصومون؛ {بخلاف الولي فإنه غير مأمون من سوء الخاتمة العياذ بالله تعالى،} [1599]ولأن الأنبياء بعد اتصافهم بكمالات الأولياء متصفون بفضائل أخرى كالوحي، ومشاهدة الملك، ولأن كل ولي لزمه المتابعة لنبي من الأنبياء.

**ولا إلى حد يسقط عنه التكليف بالأوامر والنواهي**[1600] لعموم الخطابات الواردة في التكليف، وإجماع المجتهدين على ذلك أيضا مما ذهب إليه البعض من المباحين من أن العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفاء القلب سقط عنه التكليف {ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر،}[1601] وبعضهم إلى أنه إذا بلغ هذه الحالة سقط عنه التكليف بالعبادات الظاهرة وتكون عبادته التكفر فهو كفر[1602] وطغيان.

**وأفضلهم** أي أفضل الأولياء **أبو بكر الصديق رضي الله عنه** لأنه صدق النبي عليه السلام في نبوته، وفي معراجه بلا تردد، ثم **عمر الفاروق رضي الله عنه** لأنه فرق الحق والباطل في القضايا والخصومات، ثم **عثمان ذو النورين رضي الله عنه** لأن النبي عليه السلام زوّجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت أم كلثوم قال لو كان عندي ثالثة لزوجتها، ثم **علي المرتضى رضي الله عنه** {أي المختار من عباد الله تع وخلص أصحاب رسول الله تعالى}[1603] هكذا وجدنا أكثر أهل السنة[1604] في بيان أفضليتهم.

والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك[1605] وخلافتهم على هذا الترتيب أيضا وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل دفنه في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبو بكر فأجمعوا على ذلك {وتابعه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه لموت رسول الله، ولو لم يكن الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، ولنازعه علي كما نازع معاوية ولاحتج عليهم، لو كان في حقه نص على ما زعمه الشيعة، فإنهم زعموا أن في حق علي نصا وكيف يتصور في حق الصحابة الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص، ثم إن أبا بكر لما آيس عن حياته دعا عثمان رضي الله

---

[1598] ــب

[1599] ــج

[1600] نهاية المخطوطة ب والمخطوطة د

[1601] ــج /ب

[1602] : ج [باطل]

[1603] ــ ج

[1604] : ج [مشايخنا]

[1605] +ج [والظن كاف في أمثاله]

عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر، فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن ما في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته أيضا.

ثم لما استشهد عمر رضي الله عنه ترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، وزبير، وسعد بن أبي وقاص، ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه، فاختار عبد الرحمن عثمان وتابعه بمحضر من الصحابة وبايعوه فكان خلافته إجماعا أيضا.

ثم استشهد عثمان وترك الأمر مهملا فاجتمع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على علي والتمسوا منه قبول الخلافة فبايعوه لأنه كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة فكان إجماعا أيضا. }[1606]

[1607]وما وقع بينهم من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد فإن معاوية وأتباعه مع اعترافهم بأنه[1608] أفضل زمانه، وأنه الأحق بالإمامة منه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان.

**ومدة الخلافة بعد النبي عليه السلام ثلاثون سنة ثم يصير ملكا وأمارة** لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير ملكا عضوضا، ولا يخفى عليك أن تلك المدة لا يكتمل إلا بضم أيام خلافة حسن بن علي إلى أيام خلافة الخلفاء الأربع وذلك لأنهم اختلفوا في مدة خلافتهم.

{فجزم بعض الحفاظ بأن خلافة أبي بكر كانت سنتين وخمسة أشهر، وأن خلافة عمر كانت عشرة أعوام، وخلافة عثمان كانت ثلاثة عشر سنة، وخلافة علي كانت أربعة أعوام، فصارت جملة ذلك تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر، وقال النووي[1609] كانت خلافة أبي بكر سنتان، وخلافة عمر عشر سنين وخمسة أشهر وإحدى وعشرون يوما، وخلافة عثمان اثنتا عشر سنة إلا ستة ليال، وخلافة علي خمس سنين، فصارت الجملة تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر وخمسة عشر يوما. وقال الجلال السيوطي:" مدة خلافة أبي بكر سنتان وثلاثة أشهر وعشرة، ومدة خلافة عمر عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، ومدة خلافة عثمان أحد عشرة سنة وأحد عشر أشهر و تسعة

---

[1606] – ج

[1607] +ج [أن الصحابة اجتمعوا يوم توفي الرسول عليه السلام قبل دفنه في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة على خلافة أبي بكر ثم بعد وفاة أبي بكر استقر رأيهم على خلافة عمر الفاروق ثم بعد وفاته استقر رأيهم على خلافة عثمان ثم بعد وفاته على خلافة علي رضي الله عنه]

[1608] ج: [عليا]

[1609] انظر تهذيب الأسماء واللغات المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان 2/ 13

أيام، ومدة خلافة علي أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، والجملة تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام وعلى التقادير الثلاث لم يبلغ ثلاثين سنة. }[1610]

[1611]فإذا ضمت إليها مدة خلافة الحسن قبل المعاوية بعد علي أعني سبعة أشهر على ما صرح به النووي ثم ثلاثين سنة، وهذا على القول الأول ظاهرا؛ و أما على القولين الأخيرين: فيلزم أن يكون الحسن مما زاد على ثلاثين سنة من مدة خلافته ملكا عضوضا لا خليفة على ما هو مقتضى

ظاهر ما رويناه.

إلا أن يقال[1612] المراد حصر السنة في ثلاثين لا الأيام؛ فإن قيل: إنّهم اتفقوا على خلافة الخلفاء العباسية بعد ثلاثين سنة أجيب عنه: بأن المراد حصر الخلافة الكاملة التي لا يشعر بها شيء من المخالفة أصلا.

**ويكف عن ذكر الصحابة كلهم إلا بخير** لما ورد في الصحاح: ‘‘لا تسبّوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا بنصفيه."[1613] "أكرموا أصحابي فإنهم خياركم "[1614] {"الله الله في أصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي"[1615] الحديث إلى غير ذلك. }[1616]

فلا يجوز اللعن إلى معاوية وأصحابه لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن متابعة الإمام بسبب الخطأ في الاجتهاد وذلك لا يوجب اللعن واختلفوا في اللعن على يزيد بن معاوية، فمنهم من جوزه، ومنهم من منعه، ومنهم من سكت، ورجح المحققون من جواز اللعن عليه لأمره بقتل الحسين.

**ونشهد بالجنة لأعيان العشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام:** وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن وقاص، وسعد بن زيد، وأبو عبيدة بن جراح، وذكر في الصحاح أيضا أن "فاطمة سيدة نساء أهل الجنة"[1617] والحسن والحسين "سيدا شباب أهل الجنة"[1618] وإنما خص العشرة بالذكر

---

[1610] – ج

[1611] +ج [مدة الخلافة اختلفوا في مدة خلافتهم فقال بعضهم أنها تسعة وعشرون سنة وخمسة أشهر وقال بعضهم أنها تسعة وعشرون سنة وخمسة أشهر وخمسة وعشر يوما وهو مختار النووي وقال بعضهم أنها تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام]

[1612] : ج [أجيب]

[1613] البخاري3470، مسلم 2540

[1614] أخرجه الترمذي (2165) باختلاف يسير، وابن ماجه (2363) مختصرًا، والنسائي في ((الكبرى)) (5/ 387، 388) باختلاف يسير.

[1615] أخرجه الترمذي (3862)، وأحمد (20549) واللفظ له

[1616] – ج

[1617] صحيح البخاري 3426

[1618] خرجه الترمذي (3768)، وأحمد (11636)، والنسائي في ((الكبرى))(8113)

لكون حديثهم أشهر[1619] من حديث هذه الثلاثة؛ وكذا يشهد بالجنة شهداء أحد وأهل بيعة الحديبية لكن لا بأعيانهم.

**الخلاف في أن المجتهد قد يصيب وقد يخطئ**

**والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ**: واعلم أنهم اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها على أقوال أحدها أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين؛ بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد؛ وهم القائلون بأن كل مجتهد مُصيب وهم الأشعري وأصحابه و المعتزلة.

{ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم: لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم لا يشترط ذلك. }[1620]

والثاني: أن له تعالى في كل واقعة حكما معينا قبل الاجتهاد، ولكنه لا دليل عليه ولا أمارة من الله تعالى؛ بل هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بطريق الاتفاق؛ فمن وجده فله أجران، ومن أخطأ فله أجر، وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا.

والثالث: أن له تعالى فيها حكما معينا، وعليه أمارة وهو المروي عن أبي حنيفة، والشافعي، واختاره عامة الماتريدية، ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم: إنّ المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه {فكذلك كان المخطئ فيه معذورا ومأجورا}[1621] وقال بعضهم: إنّه مأجور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تعين التكليف به وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه.

والرابع: أنه له تعالى فيها حكما معينا، وله عليه دليل قطعي والمجتهد مكلف بطلبه.[1622] {ثم اختلفوا فيه أيضا فقال جمهورهم: إنّ المخطئ فيه لا يأثم، ولا تنقض قضاؤه، وقال بشر المريسي[1623] والأصم[1624] بالنقض؛ والمختار منها

---

[1619] +ج [لا للحصر]

[1620] –ج

[1621] –ج

[1622] +ج [وأدلة كل منهما في المفصلات]

[1623] بشر بن غياث المريسي بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسي قال الصيمري: ومن أصحاب أبي يوسف خاصة: بشر بن غياث المريسي. له تصانيف وروايات عن أبي يوسف. وكان من أهل الورع والزهد. رغب الناس عنه لاشتهاره بالكلام، وخوضه في ذلك. مات سنة ثمان وعشرين ومائتين. تاج التراجم في الطبقات الحنفية 142/1

[1624] الاصم يوسف بن محمد الصغراتي الكردي المعروف بالأصم: فقيه شافعي له كتب بالتركية والعربية، منها '' منقول التفاسير – ط '' بالتركية، رأيت مخطوطة منه في مغنيسا (الرقم 1075) و '' المسائل والدلائل '' فقه، و '' حاشية على حاشية عصام على الجامي '' و '' حاشية على حاشية شرح القطب للشمسية لقره داود.'' الأعلام دار العلم للملايين – بيروت–ط 15(2002)، ج: 8- ص: 251

هو القول الثالث هكذا ذكره الإمام الرازي.[1625] والحاصل أن جمهور الأشاعرة والمعتزلة: اختاروا القول الأول وهم المصوبة، وقابلهم جمهور الماتريدية؛ ثم افترقوا على ثلاثة فرق والمختار منها هو الثالث على ما صرح به الإمام وغيره.

ثم الأصح في الرابع هو قول جمهورهم واحترزنا بالفرعية عن الأصلية الكلامية فإن المصيب فيها واحد بالاتفاق، والمخطئ كافر كمسألة حدوث العالم، وإثبات تعالى وصفاته، وبعثة الرسل، وسائر ما يرجع إلى العقائد الضرورية، أو مبتدع؛ كمسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وعموم الإرادة ونحوها، واحترزنا بقولنا التي لا قاطع فيها عن المسائل الفرعية التي فيها قاطع من نص وإجماع، فإن المصيب فيها واحد بالاتفاق أيضا لكون الحق فيها واحدا وهو من وافق باجتهاده ذلك القاطع.

لكنهم اختلفوا في أن المخطئ فيها هل هو آثم أو لا؟ والأصح أنه غير آثم لعدم قصوره في بذل جهده في تحصيل المطلوب على ما صرح به اللقاني[1626] وهو مختار.

واختار الغزالي في المستصفى[1627] أن المخطئ فيه آثم حيث قال: أن الفقهيات القطعية منها ما علم بطريق الضرورة كوجوب الصلاة الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب، ومنها ما علم بطريق النظر ككون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وخبر الواحد حجة، ونحوها من المسائل الفقهية المعلومة بالإجماع القطعي؛ فمنكر الأول كافر لكونه من الضرورات الدينية، ومنكر الثاني آثم لا كافر قلت لا نزاع في كفر من أنكر الضرورات الدينية وإنما النزاع فيمن اجتهد في القاطع فيها لعدم ثبوته بعد بإخبار الصادق له وأدلة كل من المصوبة ومقابلتهم في الأصول.[1628]

**ويجب على من ليس له أهلية الاجتهاد ان يلتزم مذهبا معينا** من مذاهب المجتهدين وينبغي أن يعتقد مجتهده أرجح من غيره أو مساويا له[1629] {وإن كان في نفس الأمر مرجوحا على ما جزم به ابن السبكي}[1630] لأن قول المجتهد في حقه كالأدلة في حق المجتهد فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة في حق المجتهد كذلك يجب في حقه

---

[1625] انظر مفاتيح الغيب 313/32

[1626] اللقاني إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الامداد، برهان الدين: فاضل متصوف مصري مالكي. نسبته إلى (لقانة) من البحيرة بمصر. توفي بقرب العقبة عائدا من الحج. له كتب منها (جوهرة التوحيد – ط) منظومة في العقائد، و (بهجة المحافل – خ) في التعريف برواة الشمائل، و (حاشية على مختصر خليل) فقه، و (نشر المآثر فيمن أدركتهم من علماء القرن العاشر) لم يتمه، و (قضاء الوطر – خ) حاشية على العسقلاني في مصطلح الحديث. الأعلام ج: 1– ص: 28

[1627] انظر المستصفى للغزالي 345

[1628] +ج [وأدلة كل منهما في المفصلات]

[1629] +ج [وأنه على الصواب]

[1630] –ج

الأخذ بالراجح في اعتقاده {من الأقوال، والراجح منها هو قول الفاضل دون المرجوح، والمساوي يكون راجحا باختياره.} [1631]

**مطلب الخلاف في تبديل المذهب**

**واختلفوا في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر**[1632] {قيل: لا يجوز لأنه التزمه، وإن لم يجب التزامه، وقيل: يجوز والتزام ما لا يلزم غير مُلْزِم، وقيل: لا يجوز في بعض المسائل، ويجوز توسطا بين القولين، وقيل: يجوز في غير ما عمل به لا في ما عمل به؛ بناء على ما قالوا: إنّ العامل إذا عمل بقول مجتهد في حادثة من غير التزام لمذهبه بتمامه فليس له الرجوع عنه إلى غيره في مثلها لالتزامه ذلك القول بالعمل به ويجوز فيما لم يعمل به.

والمختار} [1633] [1634] أنه من اِلتزم مذهبا معينا كمذهب أبي حنيفة مثلا أن لا ينتقل إلى مذهب آخر.[1635]

إذ لو قلنا بجواز انتقاله[1636] بتتبع الرخص في المذاهب بأن يأخذ من كل منها بما هو الأهون[1637] فيما يقع له من المسائل، ومنهم: من أجاب عنه بمنع بطلان اللازم مستدلا بأن أخذ الرخص أي الأسهل إنما يكون باطلا أن لو كان مخالفا لتقوى الله تعالى؛ ولكنه ليس بمخالف لها.

نعم لو استلزم انتقاله مخالفة الإجماع أو النص إذ القياس بكليّ لم يجز لاستلزامه حينئذ المخالفة لتقوى الله تعالى.

كتبه الفقير الحقير الضعيف المعترف بالعجز اللفيف السيد

محمد العفيف غفر الله لوالديه ولجميع المؤمنين

والمؤمنات والحمد لله رب العالمين سنة أربع وعشر ومائتان وألف في شهر ذي الحجة.

---

[1631] – ج

[1632] +ج [على أربعة أقوال]

[1633] – ج

[1634] +ج [أربعة اقوال الأول وهو المختار]

[1635] +ج [بلا ضرورة]

[1636] +ج [إلى غير هي]

[1637] +ج وهي خاتمة المخطوطة [الثاني أنه يجوز لأن التزامه مذهبا معينا إلزام ما لم يلزم فلا يكون ملزما والثالث لا يجوز في بعض المسائل ويجوز بعضها توسطا بين القولين الرابع يجوز في غير ما عمل به لا يجوز فيما عمل به لأن العامي إذا عمل بقول المجتهد لا يجوز له الرجوع عنه إلى غيره لالتزامه ذلك القول]